14936.
St 9g. 6.

DISPUTATIONES
METAPHYSICAE
SPECIALIS

Sch 32

DISPUTATIONES METAPHYSICAE SPECIALIS

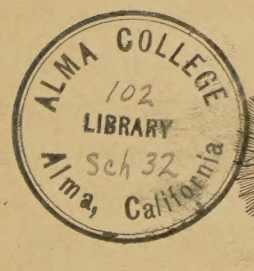
A P. SANCTO SCHIFFINI Soc. Jesu

ROMAE IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
PHILOS. ET THEOL. SCHOL. PROF. ORD. RESOLUTAE

VOL. I.

Vol II at pg 695

DE NATURA CORPORALI ET ANIMA RATIONALI



Scholastic. Phil
Miss. Californiæ
Soc. Jesu

AUGUSTAE TAURINORUM
EX TYPOGRAPHIA JULII SPEIRANI ET FILIORUM

MDCCCLXXXVIII

318

PENES AUCTOREM IURIBUS A LEGE SANCITIS

GIULIO SPEIRANI E FIGLI, via S. Franc. d'Assisi, 11, e via Bertola, 54 — Libreria E. LOESCHER di C. CLAUSEN, via di Po, 19, **Torino.** — F. MELANDRI, Libreria di Propaganda, **Roma.** — FF. BOCCA, via Carlo Alberto, 3, **Torino**; via del Corso, 216-217, **Roma**; via Cerretani, 8, **Firenze.** — S. BARBIERI, strada Trinità Maggiore, 47, **Napoli.** — P. LETHIELLEUX, rue Cassette, 4, **Paris.** — B. HERDER à **Fribourg** (*Bade*); **Munich** (*Bavière*); **Srasbourg** (*Alsace-Lorraine*); **Vienne** (*Autriche*); **S. Louis,** Mo. (*États-Unis*), 17, South Broadway.— P. DESBARAX, rue de Namur, 26, **Louvain.**

Lectori benevolo

Valetudinis causa a docendi munere ad tempus distractus, quod voce non dabatur, id scriptis praestare adgressus sum, Disputationes philosophicas vulgando a me habitas iam ab anno 1862, primum quidem Legione in Hispania, dein vero Lavallii in Gallia, ac demum Romae in Pontificia Universitate Gregoriana. Alterum iccirco, anno mox elapso, edidi volumen cui titulus: *Principia Philosophica ad mentem Aquinatis*, in quo, etsi Logicae et Metaphysicae generalis quaestiones fere unice pertractantur, ea tamen ratione enucleatae sunt, ut integri cursus philosophici bases contineant et exponant fundamentales. Opus in lucem editum in Italia et apud exteras Nationes haud ingratum accidit, et sapientum bene multorum gratulationes ad me perlatae sunt, qui praeterea enixe me rogarunt, ut reliquas etiam Metaphysicae specialis Disputationes

ederem. Accesserunt praesertim litterae paterna benevolentia plenae d. 3. Novembris elapsi, quibus supremus totius Societatis Iesu Moderator A. R. P. Antonius M. Anderledy et volumen editum vehementer commendavit, et ut ceteras quaestiones absolverem, magnopere se cupere significavit. Operi propterea alacer manus admovi, ac illud tandem, disponente Domino, ad exitum perduxi.

Quod alterum opus est prioris complementum, et quae in primo quasi in semine latebant, evoluta in secundo invenies. Ambo sese mutuo explicant, et unum faciunt Logicae et Metaphysicae cursum absolutum. In quaestionibus a me pertractatis longissime abfui, ut meo tantum ingenio utens, quae egomet excogitavi ea unice adprobarem: non enim is sum de quo Terentius: *Homine imperito nunquam quidquam est iniustius, Qui, nisi quod ipse fecit, nihil rectum putat.* (Adelph. I. 2ª.) Quae iccirco ab aliis conscripta fuere, studiose consului et attente perlegi, illud etiam ab Aristotele pronuntiatum minime oblitus: *Non solum illis agendae sunt gratiae, quorum opinionibus quis adquiescit, sed illis etiam qui superficie tenus dixerunt. Conferunt enim aliquid etiam isti: habitum namque nostrum praeexercuerunt.* (2. Me-

taph. c. 1.) At Regularum mearum haud immemor, Aquinatem prae ceteris faciendum esse duxi, eiusque sapientiam in utroque opere, non tantum quod ad sinceritatem doctrinae, sed etiam quod ad dictionis sobrietatem, ordinem, et perspicuitatem pertinet, pro viribus referre conatus sum. Angelici enim Doctoris scripta, quotquot extant, longo annorum cursu inter sese comparavi, discussi, meditatus sum, nec praeterea quae ab eius interpretibus prodierunt, ad trutinam diligentissime vocare omisi. Vir certe minime cordatus, nec rerum aequus aestimator is erit, qui genuino filio Societatis Iesu succensere auserit, si inter hos interpretes magni etiam fecerit et diligenter consuluerit probatos illos et eximios eiusdem Societatis Doctores quorum laus in Ecclesia est, quique tamquam discipuli S. Thomae, ei addictissimi, et sapientes interpretes, immo et Ecclesiae luminaria, a Romanis Pontificibus aliisque eruditissimis viris commendari meruerunt. Quum tamen nostri Ordinis alumni, ex Instituti sui ratione, S. Thomam, ut doctorem praecipuum, nedum proprium, sequi debeant, mentem Aquinatis ab ipso praeprimis discere malui; et ne mea vel aliena pro ementita Aquinatis doctrina venditarem, in iis prae-

sertim quae a Doctoribus Scholasticis in controversiam adduci consueverunt, conclusiones meas plerumque Angelici sententiis et verbis religiose communire curavi. Physicam quoque supellectilem novis in dies inventis succrescentem prae oculis habui; ne quid quovis modo non probabile in medium proferrem, quod recentioris Physicae ratis conclusionibus vel refragetur, vel minus apte cohaereat. En, amice Lector, quae in votis habui. Utrum nec ne, ex parte saltem, ea adsecutus fuerim, tuum erit diiudicare: bona voluntas non defuit. Vale.

CHERII *in Subalpinis*. Die festo beatissimi Patris IGNATII DE LOIOLA: pridie kalendas Augustas MDCCCLXXXVII.

S. SCHIFFINI S. I.

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS PRIMA

DE NATURA CORPORALI

INTRODUCTIO

1. **Materia tractationis.** — Quemadmodum in Logica declaravimus [*Pr. Ph.* 407] (1), scientifica contemplatio de natura corporali tria complectitur. Etenim primo quidem sagaci inductione se applicat ad ipsa phaenomena naturae corporeae observanda, eiusque leges scrutandas quae ex hac observatione sponte dimanant. Quare haec consideratio merito vocatur *experimentalis*, non certe propterea quod nullo pacto ad causam phaenomenorum mentis ratiocinatione assurgat, sed quia id non aliter praestat nisi, ut dictum est, media inductione et investigatione legum generalium quibus haec phaenomena diriguntur. Secundo vero altius assurgens, generalia principia Matheseos

(1) Hac ratione in decursu operis indicabimus alterum Philosophiae volumen quod edidimus cui titulus: *Principia Philosophica ad mentem Aquinatis*. Citamus autem numerum non paginae, sed marginis.

ad ea quae experientia detecta sunt applicat, atque ita aliis propemodum infinitis conclusionibus locupletatur ad motus dimetiendos ac invicem comparandos quibus natura corporea cietur, quique altior et generalior sunt causa ipsarum legum quae inductione detectae fuerunt. Haec ea est quam *Physico-Mathematicam* appellant. Ut patet, utraque haec consideratio in solis proprietatibus naturae corporeae contemplandis immoratur, nec idcirco ad ipsum primum et internum principium unde ipsae pullulant, et quod proprie *natura* nuncupatur, detegendum assurgit. Quare postremum ac nobilissimum munus naturalis sapientiae in eo est, ut suppositis quae experientia edocemur de legibus quibus phaenomena ac motus naturae corporeae sunt obnoxia, hanc ipsam naturam in se et suis causis, quantum humanae mentis imbecillitas fert, patefaciat. Haec contemplatio, stricte ac severe loquendo, confinia obiecti proprii *Physicae* non transgreditur: a multis tamen retro temporibus ad Metaphysicam revocata est, tum quia experimentalis ac mathematica Physica mirum quantum dilatata est, tum quia in contemplatione ipsius intimae naturae corporeae principia rationalia seu metaphysica, quasi in proprio regno, dominantur. Atque haec materiam constituit huius primae tractationis, quam Deo iuvante auspicamur.

2. **Partitio.** — Iam age, ad praesentem tractatum merito revocamus corpoream naturam, tum inorganicam, tum et maxime organicam. Quare non placet illa quasi distractio, quae a pluribus Metaphysicae tractatoribus fieri consuevit, scientiae nimirum *de Anima* a scientia *de Natura corporea*. Anima enim, prout huiusmodi, est corporis forma eaque substantialis, atque adeo ut finem intrinsecum respicit naturam ipsam compositi quod constituit. Cum autem hoc sit de genere corporum, manifeste evincitur, scientiam de natura corporea mancam plane fore atque imperfectam sine consideratione de Anima. Id eo etiam titulo verum est, quia, ut in decursu huius tractationis elucebit, ipsa notitia vere metaphysica de natura anorganica multum admodum dependet ex iis quae ad ani-

mam spectant. Quatuor itaque Disputationibus rem totam absolvemus. Prima et altera versabit quaestiones omnes de intima constitutione naturae corporalis, tum universe spectatae, tum in diversis generibus seu regnis in quae distribuitur. In tertia vero et quarta de quantitate motuque corporum, prout metaphysicae abstractio exigit et patitur, disseremus; quantitas enim ex materiali, motus vero ex formali corporum principio enascitur. Nulla fere ex his omnibus quaestionibus existit, quae, hac aetate praesertim, philosophorum animos hinc inde non discerpat. Nos, more consueto, Aquinatem pro duce habebimus, nec propterea, qui contra sentiunt, despectui habebimus. Ut enim idem Angelicus ex Aristotele egregie animadvertit: " quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo.... oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et in hoc nos adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, id est, sequi opinionem eorum qui certius ad veritatem pervenerunt. „ (12. *Metaph.* lect. 9.)

DISPUTATIO I.

DE NATURA IN UNIVERSUM.

SECTIO I.

Naturae definitione praeiacta, status controversiae aperitur.

3. **Quid natura, inspecta vocis interpretatione.** — *Naturae* nomen non una, sed multiplici significatione usurpatur. Praecipuas ita exponit Angelicus. " Sciendum est quod nomen *naturae* a *nascendo* est dictum vel sumptum. Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium huius generationis; et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus, secundum quod Philosophus dicit in 2. Physic., quod natura est *principium motus eius in quo est per se et non secundum accidens*. Hoc autem principium vel forma est vel materia: unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura: et hoc modo Boëthius naturam definit in libr. *de Duabus Naturis* dicens: *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*, quae

scilicet complet definitionem speciei. „ (*Summa th.* 3. p. q. 2. a. 1.)

Aliae quoque existunt huius nominis acceptiones, tametsi cum modo enumeratis analogica aliqua ratione conveniunt. Frequenter eo exprimitur et comprehenditur universitas rerum omnium de facto existentium: quo modo dicimus, hoc aut illud *in natura rerum* inveniri. Frequentius adhuc significat universitatem rerum ad integritatem huic universo debitam spectantium, quaeque propterea cum earumdem viribus vel exigentiis proportionem habent. Hoc sensu res huiuscemodi dicuntur a Deo conditae, ut *naturae auctore:* contra, quae supra talem facultatem et exigentiam habentur, puta gratia vel visio beatifica, dicuntur esse *supra naturam*, vel *supernaturalia* simpliciter. Nonnumquam denique coarctatur huius nominis potestas ad ipsum Deum significandum rerum omnium auctorem, qui propterea vocatur etiam natura *naturans*, vel *creatrix*, vel *universalis*. Hac ratione intelligere oportet naturam, cum ea dicitur rerum omnium parens sapientissima, et gubernatrix maxime provida.

4. **Definitio naturae prout hic usurpatur.** — Porro, acceptionibus ceteris modo praetermissis, naturam in praesenti vocamus *principium internum motus sensibilis*, de quo Philosophus; quam significationem S. Thomas l. c. tertio loco recensuit. Definitio Aristotelica haec est: *Natura est principium et causa motus et quietis eius, in quo est primo per se et non secundum accidens* (1). Cum vero magni momenti sit hanc notionem rite praeformasse, ad traditae definitionis intelligentiam haec diligenter observa.

Dicitur 1° *Principium*, prout nempe ipse Philosophus definit (4. al. 5. *Metaph.* c. 1.) *primum unde aliquid est aut fit aut cognoscitur.* " Quia enim, ait S. Thomas, nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel

(1) ..... ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινος καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν, ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. *Phys. Auscult.* lib. 2. c. 1.

motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui, volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquod absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus vel aliquid huiusmodi. „ (2. *Phys.* lect. 1.)

Dicitur 2° *et causa.* Motus enim non utcumque procedit a natura, sed per verum influxum causalem (1). Hac particula secernitur natura a privatione: haec quippe inter principia motus adnumeratur, sed minime est causa ipsius. Hic vero diligenter animadverte, nomine causae in re praesenti non *efficientem* tantum intelligi oportere, verum etiam *materialem.* Apposite rursus Aquinas. " Dicendum quod in rebus naturalibus eo modo est principium motus, quo motus eis convenit. Quibus ergo convenit movere, est in eis principium activum motus: quibus autem competit moveri, est in eis principium passivum quod est materia. Quod quidem principium, in quantum habet potentiam naturalem ad talem formam et motum, facit esse motum naturalem. „ (*loc. cit.*)

Dicitur 3° *motus et quietis.* Vox motus in re praesenti, ut Philosophus ipse declarat, communiter accipitur pro quacumque mutatione sensibili, sive secundum locum, sive etiam alterationis in qualitate, et augmenti vel decrementi in quantitate. Additur autem *et quietis*, qua voce denotatur perseverantia rei naturalis in statu convenienti quem motu sibi adquisivit. Quaecumque enim suapte natura in aliquem terminum pergunt, in ipsius adquisitione naturaliter etiam conquiescunt ut in fine eis proportionato. " Non tamen intelligendum est, ait S. Thomas, quod in *quolibet* quod movetur naturaliter natura sit etiam principium quiescendi. „ (*loc. cit.*) Quocirca verba illa *motus et quietis* intelligere oportet sensu accommodo, sic nimirum ut in aliquibus natura sit eis principium utriusque, in aliis vero

(1) Quae sit distinctio *causam* inter et *principium* in V. Disput. *Primae Philosophiae*, sect. 1. late declaravimus. Immo omnia fere quae in citata disputatione docuimus, prae oculis habere oportet ad totam hanc controversiam de natura corporum rite intelligendam, decidendam, et vindicandam.

principium motus dumtaxat. Minime autem invenire licet aliquid, cuius natura non sit nisi quiescendi principium: quies enim est principium motus in subiecto mobili.

Dicitur 4° *eius in quo est*, ut significetur natura esse principium *intraneum* rei quae movetur. Quare ignis ex. gr. non spectat ad naturam aquae quae eo calefit; neque ars aedificandi est de natura domus quae arte aedificatur. Perbelle etiam Philosophus hoc loquendi modo innuit habitudinem naturae ad rem seu *suppositum* ipsiusmet. Comparatur quippe ad ipsum per modum *formae qua* operatur [*Pr. Ph.* 532].

Dicitur 5° *per se primo et non secundum accidens*. His verbis significatur, rem quampiam a sua natura habere ut moveatur, non utcumque, sed *prout ipsa est*, quo modo scilicet habere v. g. tres angulos aequales duobus rectis dicitur per se primo convenire triangulo, prout triangulum est, non vero prout est tale vel tale, puta isosceles [*Pr. Ph.* 362]. Quae enim sunt a natura, ait Angelicus, " videntur habere principium alicuius motus vel status: quaedam quidem secundum locum, sicut gravia et levia et etiam corpora caelestia; quaedam vero secundum augmentum et decrementum, ut animalia et plantae; quaedam vero secundum alterationem, ut corpora simplicia et omnia quae componuntur ex eis. Sed ea quae non sunt a natura, sicut lectus et indumentum et similia, quae accipiunt huiusmodi praedicationem secundum quod sunt ab arte, nullius mutationis principium habent in seipsis, nisi per accidens, in quantum scilicet substantia corporum artificiatorum sunt res naturales. *Sic igitur in quantum artificialibus accidit esse ferrea vel lapidea, habent aliquod principium motus in seipsis, sed non in quantum sunt artificiata: cultellus enim habet in se principium motus deorsum, non in quantum est cultellus, sed in quantum est ferreus.* „ (*loc. cit.*) Simili ratione ab hac definitione excluduntur quaedam alia, quae tametsi in se habent principium aliquod sui motus, non propterea hoc ad naturam ipsorummet pertinere censetur. Quare Aristoteles haec addit. *Fieri potest. ut aliquis sibi ipsi sit causa alicuius mutationis, puta sa-*

nitatis, si medicus sit: verum non quatenus sanatur habet rim sanativam, sed accidit eumdem esse medicum et sanari; quare haec identidem ab invicem separantur. Sensus est. Medicina de se est principium sanandi aegrotum; quoniam vero accidit quandoque, eum qui est aegrotus, esse simul medicum, hinc quoque accidit quempiam ratione medicinae habere in se suae sanationis principium. Haec propterea non *per se* coniunguntur, sed *per accidens* dumtaxat, atque adeo medicina non est natura medici qui hac arte pollet: quia nimirum, etsi in eo est hoc suae sanationis principium, non tamen est in eo *qua medicus* est, sed *qua aegrotus*. Huius vero signum manifestum inde elucet, quod aliquando sanatur etiam is qui non est medicus. Scite autem Aristoteles naturam considerat prout est principium transmutandi rem ipsam cuius est, non vero aliam ab ea discretam. Natura quippe primo quidem ordinatur in perfectionem et complementum ipsiusmet rei quae ea constat, et ex consequenti et per quamdam quasi redundantiam in profectum aliorum. Perfecti quippe est aliis perfectionem elargiri.

5. *Coroll. I.* — **Natura quaelibet est in genere substantiae.** — Ex tradita naturae definitione duo corollaria magni momenti inferuntur. Primo itaque colligit Aristoteles, substantias dumtaxat natura constare, quod his verbis declarat. *Naturam vero habent, quaecumque habent eiusmodi principium. Atque haec omnia sunt substantia. Natura namque semper est subiectum quoddam* (ὑποκείμενον) *et in subiecto* (ἐν ὑποκειμένῳ). Quae postrema verba significant naturam dici tum de materia, tum de forma quae sunt constitutiva substantiae naturalis: quatenus est materia, dicitur *subiectum*, quippe quae est subiectum primum in aliud irresolubile; quatenus est forma, dicitur esse *in subiecto*, h. e. in materia ut actus eius, non certe accidentalis, sed substantialis. Ratio porro, quamobrem natura in genere substantiae sit oportet, perspicue elucet ex dictis. Natura quippe, utpote principium motus simpliciter tale, est *primum* unde res habet ut moveatur. Atqui primum unde res habet ut intrinsecus moveatur, nequit pro-

fecto esse nisi illud ipsum secundum quod res primo subsistit. Hoc autem non est nisi substantia rei cuiusque. Quare accidentia quae rei insunt, dicuntur quidem esse ei *connaturalia*, si sint accidentia propria, sed minime sunt ipsamet natura qua constat. Confer quae alibi declaravimus [*Pr. Ph.* 516, 522, 524].

6. *Coroll. II.* — **Discrimen corporis physici seu naturalis ab eo quod non est eiusmodi.** — Patet secundo, quae sit propria ratio corporis *physici*, seu naturalis, prout nimirum a corpore *mathematico* vel *artificiali* distinguitur. Et quod attinet ad corpus *mathematicum*, vel potius *mathematice consideratum*, res est perspicua. Mathematicus enim non considerat in corpore nisi trinam dimensionem, non vero principium seu radicem internam motus rei cuiusque. Praeterea, ut proprio loco patebit, trina dimensio est in genere accidentis; corpus vero, natura constans, est in genere substantiae. Differt autem a corpore *artificiali*, puta ab horologio vel domo, quia, ut supra declaravimus, artefacta, qua talia, nullum habent intrinsecum sui motus principium: si quod enim habent principium motus, id eis convenit, non ut sunt artefacta, sed pro eo quantum materia constant naturali (1). Ex quo illud praeterea efficitur, ut corpora artefacta, prout huiusmodi, minime intra substantiae genus concludantur, quod de corpore naturali dici non potest. Apposite rursus Angelicus Doctor. " Corporum quaedam sunt corpora phy-

(1) " Sendochè è proprio alla sostanza naturale il moversi o l'esser mossa, deve in lei esser posto un principio attivo, la forza motrice, od un principio passivo, la mobilità, mediante la quale avviene che il moto sia ad essa naturale. Al contrario i corpi formati dall'arte non hanno in loro medesimi alcun principio di moto. Perciocchè le mutazioni che in essi avvengono, o hanno il loro principio fuori di sè, o quando sia in essi, è sempre vero che è posto nella materia di cui sono formati; e la statua, esempligrazia, è mobile e grave non perchè è statua, ma perchè è marmo. Però nella spiegazione data da Aristotele si dice che le cose naturali posseggono un principio di moto in sè, in quanto tali, ἓν αὐτοῖς ᾗ αὐτά; cioè in quanto sono queste e non altre cose. „ Kleutgen (*Filosofia antica*, trattaz. 7, n. 685).

sica, id est corpora naturalia; quaedam non naturalia sed artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt corpora naturalia, domus et securis sunt artificialia. Magis autem videntur substantiae corpora naturalia, quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat; forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. *Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam quae est naturalis.* Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: *sunt enim substantiae, non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.* „ (2. *De Anima*, lect. 1.) Hinc tertium discrimen etiam enascitur quo naturalia corpora ab artificialibus separantur, et ab Aristotele (*loc. cit.* c. 2.) expresse notatur. Cum enim generatio non conveniat nisi substantiis, hinc artificiata, prout huiusmodi, non generant sibi simile; contra ea quae sunt a natura. Sic non fit lectulus ex lectulo, quemadmodum planta ex planta.

Fortasse sic obiicies. In corporibus artefactis forma est quidem ab extrinseco, nimirum ab arte, tamquam a principio activo; videtur tamen esse ab intrinseco, tamquam a principio passivo, ut patet in ligno, quod non minus aptum est ad recipiendam formam artificialem qua fit statua, quam naturalem ut ignis evadat. Atqui, ut supra concessum est, natura non est dumtaxat principium activum motus, sed etiam passivum, ut maxime patet in corporibus anorganicis.

" Respondemus, aiunt Conimbricenses, discrimen traditum ab Aristotele inter naturalia et artefacta sic esse intelligendum, ut nullum artefactum, qua tale, habeat in se principium *determinatum* ac *certum*, sive activum sive passivum, sui motus; quod verissimum est. Nam cum v. g. statua indifferenter ex aere, auro, aut ligno conflari possit, ex se non magis hoc quam illud principium, etiam passivum, sui motus vendicat; quod in rebus naturalibus multo secus accidit. „ (2. *Physic.* c. 1. q. 2. a. 2.)

7. **Status controversiae praesenti disputationi subiectae.** — His in antecessum praeiactis, haud difficile dictu erit, quid proprie sit illud quod in hac disputatione in controversiam adducitur, ac titulus ei praefixus probe intelligatur. Minime sane ambigitur, utrum in adspectabili hoc universo existat nec ne *natura*, qualis modo descripta fuit. Est enim res de se manifesta: qui autem dubitant de iis quae sunt per se manifesta, ostendunt se habere dumtaxat scientiam nominum, non rei, quemadmodum accidit caeco disputanti de coloribus. Qua similitudine pulchre ostendit Aristoteles (*loc. cit.* c. 1.) rem esse plane inutilem disputare cum scepticis istiusmodi. Etsi vero sensui manifestum est, multa dari quae sint a natura, non est aeque manifestum quid sit uniuscuiusque rei natura, quodve principium motus ipsiusmet. Id porro in praesenti controvertitur. Scilicet, dari corpora naturalia, omnes fatemur: immane praeterea intercedere discrimen elucet, quo a corporibus mere artefactis separantur. Quid propterea sit haec natura seu principium unde hoc habeatur, praesenti disputatione inquirendum venit. Ex quo illud etiam apparet, nos quaestionem modo non instituere de natura corporum secundum diversa ipsorummet genera, sed unice inquirimus de *corpore naturali* secundum generalem rationem qua sic revera est et appellatur. Oportet enim ut in disciplinis, praesertim aliis tradendis, ab iis quae generaliora sunt exordium ducatur.

SECTIO II.

Doctrina corpuscularis.

8. **Summa huius doctrinae.** — Prima et famosa valde responsio, quae ab antiquissimis retro temporibus praedictae quaestioni aptata est, et prima facie magnam quamdam facilitatem prae se fert, inutile plane iudicat, tamquam naturam seu principia corporum, assignare aliud

nisi corpora. Ea scilicet quae corpora nuncupamus, ex hac philosophandi ratione, tandem aliquando non coalescunt nisi ex aliis quasi corpusculis, et ex varia variorum corpusculorum consociatione tota haec visibilis rerum naturalium machina conflatur. Idcirco doctrina seu philosophia *corpuscularis* appellatur, seu etiam *atomismus* ex indivisibilitate, quam ipsius patroni plerumque tribuere solent corpusculis istiusmodi. Si quaeratur propria essentia seu ratio horum corpusculorum, ea non sunt aliud nisi substantiolae geometrice extensae, naturaliter mobiles secundum locum, ac invicem impenetrabiles. Si ulterius instetur, quo pateat ratio secundum quam ex his corpusculis substantiae naturales adeo diversae efflorescant, ea reponitur ab hac philosophia in diversa dispositura quam in spatio sortiuntur ex eorumdem mutuo pulsu et repulsu motuque locali qui ex translatorio in rotatorium vertatur et vicissim. Quod vero spectat causam *efficientem* motus praedicti, ea quandoque repetitur a causa extrinseca, puta a Deo, et corpusculis sola relinquitur *mobilitas* sine ulla vi motrice ipsis intrinseca; quandoque vero reponitur in ipsa eorumdem essentia, ut quae sit naturale principium motus localis non modo *passivum*, sed etiam *activum*. Prior explicandi ratio *mechanica* audit, altera *dynamica*. Ceterum (et hoc diligenter notare oportet), haec posterior ratio, in philosophia corpusculari, fere nihil differt a praecedenti, tum quia huiusmodi *vires* quae tribuuntur atomis, non sunt nisi motrices, *motum scilicet localem secundum mechanicas leges unice producentes;* tum quia cum ventum fuerit ad explicandam rationem ipsam harum virium, ea tandem aliquando reponitur in puro motu locali, qui profecto non est vis, sed eius effectus.

Haec est summa huius doctrinae, quae deinde secundum varios quasi gradus diversas Philosophiae partes permeat et corrumpit. Sunt enim qui in sola natura *anorganica* hac ratiocinandi methodo utuntur. Alii ulterius progressi ipsam naturam organicam animalem, aut vegetalem saltem, ex his principiis satis superque explicari posse contendunt. Tertius ac supremus gradus huc tandem de-

venit, ut de medio auferat substantiam spiritualem quamcumque, atque adeo in purum putumque materialismum convertitur. Debetur autem haec philosophandi ratio Leucippo, Democrito, Epicuro apud veteres; Baconi, Gassendo, et Cartesio apud recentiores (1).

THESIS I.

Doctrina corpuscularis ex Democrito et Epicuro in recentiorem philosophiam derivata, quae corpora naturalia explicari posse contendit ex corpusculis quibusdam substantialiter immutabilibus et homogeneis, impenetrabilibus, nec nisi localiter motis, non ea est quae sufficiens existimari queat naturae explicandae, sive organicae, sive anorganicae.

9. ***Probatio.*** — Ut patet ex ipsa thesis enuntiatione, minime propositum modo habemus, corpuscularem doctrinam refellere pro eo quantum in materialismum conversa spiritum etiam, atque adeo ipsum Deum animamque rationalem, de medio aufert. Id quippe opportuniori loco praestabimus. Eam in praesenti unice spectamus, quatenus exhibetur a suis fautoribus ut necessaria, aut sufficiens saltem, hypothesis ad phaenomena naturalia explicanda corporum animatorum vel inorganicorum. Generalia porro argumenta modo usurpabimus quae viventibus et non viventibus sunt communia: quae enim speciatim ducuntur ex propria indole phaenomenorum vitae vegetalis ac sensitivae, magis ex professo suo loco dilucidabimus et vindicabimus.

(1) Veterum ac recentiorum atomistarum placita, ut etiam cetera philosophorum systemata quae in re praesenti percrebuerunt, summatim quidem sed plene exposita invenies, in se et invicem comparate, apud I. Kleutgen in suo opere vere egregio cui titulus: *La Filosofia antica* (Trad. dal tedesco), tratt. 7, n. 647, seqq.

Argumentum I. — Depromitur hoc argumentum ex distinctione quae existit corpus *naturale* inter et *artefactum*. Et re quidem vera, communi hominum sensu doctorum et indoctorum, nemo non est qui naturalia ab artefactis corporibus multum admodum discrepare fateatur, sicut naturam ab arte. Naturalia porro nominamus, tum diversa corpora elementaria quaeque ex eis chemica transformatione componuntur; tum vero maxime viventia seu organica vegetalia aut animalia. Iam age, hoc discrimen, cuius existentiam ipsius naturae sensus fatetur, probabilem explicationem nullam habet in sententia corpusculari. Quemadmodum enim *tota* substantia rei artefactae supponitur arti, quae propterea nihil aliud efficit nisi meram quamdam substantiae modificationem accidentalem, repositam scilicet in diverso quodam ordine vel situ: pari ratione, ex philosophiae corpuscularis principiis, *tota* substantia corporum mixtorum et organicorum absolveretur in ipsis corpusculis unde coalescit, quae pro diversa dispositura vel situ diversa efformarent mixta diversumque organismum. Ex quo illud ulterius efficietur, ut quemadmodum artificialia non sortiuntur principium sui motus *secundum quod ipsa* [6], sed unice pro materia ipsorummet formae praesupposita; sic etiam corporibus mixtis et organicis nullum aliud principium motus inesset, nisi illud ipsissimum quo constant corpuscula unde efflorescunt. Apposite Doctor Angelicus. " Antiqui physici non cognoverunt nisi causam materialem: de aliis autem parum tetigerunt. Sicut tota substantia artificialium est eorum materia, ita sequebatur secundum eos quod tota substantia naturalium esset eorum materia. „ (1. *Physic.* lect. 2.) (1).

(1) Hoc argumento passim utebantur Doctores Scholastici ad Atomismum coarguendum. " Hi philosophi, ait Suarez loquens de Atomistis, imprimis non cognoverunt veram materialem causam quae sit potentia physice receptiva alicuius actus. Nam illae atomi non sunt in potentia ad recipiendam aliquam formam physicam, nec possunt dici materia totius compositi, nisi eo modo quo partes integrales dicuntur materia totius, et lapides ac ligna materia domus. Unde ulterius fit ut, iuxta illum philosophandi modum, formae naturalium

Huic argumento non uno modo adversarii satisfacere satagunt; incassum tamen.

Non desunt itaque imprimis, qui totum quod hoc argumento concluditur, concedere non verentur. Non enim, aiunt, est inconveniens, vulgares quasdam ideas circa ea quae experientiae non patent, a scientia corrigi oportere. Sed bona pace eorum qui sic respondent, hoc rectae rationi minime satisfacit. Communes quippe conceptiones multo difficilius falsitati sunt obnoxiae, quam privata opinio quorumdam philosophorum, praesertim cum in re praesenti nihil ex scientia adduci possit, quod commune hoc iudicium corrigat, quo scilicet naturam ab arte dividimus, adeoque ea etiam quae sunt a natura, ab iis quae arte tantum constant.

Respondetur itaque secundo, et communius, intactum manere etiam in philosophia corpusculari discrimen non exiguum corporis naturalis ab artefacto. Scilicet, aiunt, in corpore naturali particulae quae coniunguntur, locum dant novis omnino proprietatibus ac viribus: quod certe minime contingit in iis quae arte obtinentur, aut mera tantum aggregatione; haec quippe nullam novam vim qua talia sortiuntur, sed effectus quilibet eorumdem sive staticus, ut repraesentatio quaedam, sive dynamicus, ut motus quidam, unice debetur ipsis naturis, quae sunt materia artis, secundum id quod ex seipsis habent.

Sed neque haec responsio, si sententia corpuscularis retineatur, facto a nobis argumento satisfacit. Cum enim dicitur, in corporibus quae atomis constant, novas vires proprietatesque haberi, id duplici ratione potest intelligi. Primo quidem, quatenus in huiuscemodi compositis, qua talibus, h. e. *secundum quod ipsa*, prout Aristoteles loquitur, principium vere novum habeatur motus seu activitatis, diversum a principio motus seu activitatis proprio ato-

---

entium artificiales tantum sint, nimirum figurae quaedam consurgentes ex vario situ et ordine atomorum; atque ita nulla erit vera substantialis generatio et corruptio, sed tantum varia coordinatio aut deordinatio atomorum. „ (*Metaph.* D. 13. sect. 2. n. 3.)

morum. Si res ita intelligatur, veritatem nullam habet consequenter ad placita philosophiae corpuscularis. Principium quippe intrinsecum motus et activitatis, quod sit vere eiusmodi, *unde* scilicet *primo* talis motus et activitas proficiscatur, aliud esse nequit ab ipsa quidditate substantiali secundum quam res subsistit, prout paulo ante dictum est [5]. Atqui ex mente atomistarum tota substantia compositorum naturalium eadem ipsissima est ac substantia atomorum seu corpusculorum unde coalescunt; neque aliam diversitatem superaddunt, nisi quae consurgat ex diversa eorumdem dispositura in spatio, vel diversa motus localis directione aut intensitate. Alio modo proinde pronuntiatum ab adversariis propositum sic intelligi potest, nimirum idcirco novas vires novasque proprietates in corporibus naturalibus elucere, quia id quod est intrinsecum principium motus seu activitatis in corpusculis unde constant, manet quidem inalteratum in sua entitate, eius tamen *modus agendi vel patiendi* diversus est pro diversitate situs respectu aliarum atomorum. Iam age, hoc si dicatur, evidentius fit quod asserimus, nulla scilicet probabili ratione composita naturalia ab artificialibus secerni in doctrina corpusculari. Nullum quippe invenire licet compositum artefactum, in quo non eluceat diversitas illa *secundum modum agendi vel patiendi* quae paulo ante proposita est. Quemadmodum enim quod ex arte obtinetur, profluit tamquam ex intrinseco principio ex naturis quae sunt materia artis, etsi minime negare licet hanc activitatem modificationem quamdam subire ex ipsa consociatione per artem effecta; sic etiam in sententia corpusculari haberi potest accidentalis quaedam modificatio virium atomis inhaerens, primum tamen principium harum virium nullum aliud est, nisi ipsamet natura ipsarum atomorum, quae sunt materia corporum quae ex ipsis coalescunt. Neque valet recursus ad diversitatem *causarum efficientium*. Nisi enim cum diversitate causarum istiusmodi coniungatur etiam diversitas specifica in formali ratione effectorum, nihil admodum explicando conficitur: quemadmodum profecto nemo agnoscit diversitatem specificam in

motu locali cuiusque corporis ex eo dumtaxat, quod ab alio corpore vel a spiritu talis motus producatur. Confer quae in Philosophia Prima declaravimus [524].

Tertia denique responsio qua adversarii vim factae ratiocinationis enervare conantur, in distinctione quadam consistit. Nimirum, concedunt quidem dispositurum atomorum, unde corpus aliquod naturale, puta aqua vel planta, constituitur, esse *accidentalem ipsis atomis* seu corpusculis componentibus; addunt tamen, eam esse *essentialem ipsi composito*, e. g. aquae seu plantae. Quare, concludunt, compositum naturale ex atomis non est aggregatum *accidentale*, ac propterea nec *artificiale*.

Ceterum haec responsio manifesta laborat aequivocatione, et ne ipsa quidem tuetur distinctionem naturalis ab artificiali composito. Ratio est, quia aliquid dicitur *essentiale* dupliciter. Uno modo, quatenus tantumdem valet ac *constitutivum*. Sic porro veritatem habet etiam in aggregatis quae nullam unitatem habent *simpliciter* seu *per se*, sed *secundum quid* tantum seu *per accidens* [*Pr. Ph.* 453, 454]. Sic essentiale est domui, qua tali, dispositio lapidum et lignorum, qualis requiritur ut sit apta ad habitandum. Alio modo essentiale dicitur pro eo quantum idem valet ac *substantiale*. Essentia quippe simpliciter dicta de quidditate dumtaxat substantiali intelligitur [*Pr. Ph.* 522]. Hoc nomen ita si usurpetur, non habet veritatem nisi respectu eorum secundum quae aliquid constituitur in primo esse in quo res subsistit, nullatenus vero de aggregatis et artificialibus in quantum huiusmodi (1). Nisi

(1) Apposite I. Kleutgen. " Come l'essere, così anche l'essenza può venire enunziata non pure della sostanza, ma eziandio dell'accidente, quantunque di questo si dica in maniera subordinata, cioè con dipendenza dalla sostanza. Il medesimo ha luogo nel concetto e nella definizione: amendue determinano l'essenza non solo della sostanza, ma eziandio dell'accidente. Di qui è che si danno concetti e definizioni che, al tempo medesimo, colla sostanza contengono un accidente, come altresì si danno parole le quali, al tempo medesimo, colla sostanza esprimono un accidente; per esempio la parola *Moro*. In ispecial modo le opere d'arte hanno somiglianti nomi: il che av-

proinde fateamur formam corporum naturalium esse ipsis essentialem hac altera ratione, non prima dumtaxat, in toto suo robore manebit argumentum quod hactenus adhibuimus, nimirum nullum in doctrina corpusculari discrimen elucere, quod separet corpora naturaliter composita ab artefactis, secus ac communis hominum sensus expostulare videtur.

10. ***Argumentum II.*** — Altera ratio praecipua quae militat adversus hanc doctrinam, ducitur ex *operatione naturae*. Constat quippe, diversa corpora mixta, sive organica, sive anorganica, non casu quodam fortuito invicem distingui. Etsi enim individua corpora mixta sunt in perpetuo fluxu, species tamen eorumdem immutabiliter in natura perseverant; nec quodlibet mixtum ex quibuslibet elementis et in quacumque proportione efflorescit, sed ex determinatis elementis secundum qualitatem, numerum, et proportionem. Huius proinde distinctionis rationem assignare oportet, eamque inditam in ipsa inclinatione naturali rerum, secundum quam naturalia omnia, ut in Philosophia Prima demonstravimus [668, seqq.], *quodammodo radunt*, et non solummodo ducuntur in fines debitos. Hoc

---

viene appunto da ciò, che l'arte, lasciando invariata la sostanza, dà a lei una forma solamente accidentale. Noi dunque diciamo bene, essere *essenziale* ad un muro il venire composto di molte pietre, e paragonando il muro colla torre, possiamo anche dire, che a quello la lunghezza, a questa l'altezza è essenziale. Ma non per questo viene costituita una nuova sostanza ogni qualvolta dalle pietre si costituisce un muro od una torre; nè il muro e la torre, nel loro essere sostanziale, sono diversi. L'essere sostanziale è quello, pel quale una cosa sussiste per sè, senza essere accidente di un'altra. Come dunque il Moro, non in quanto è nero (quantunque la nerezza a lui, in quanto Moro, è essenziale), ma bensì in quanto uomo, sussiste per sè; così il muro e la torre, per l'accozzamento delle pietre, nullamente ricevono un essere, pel quale sussistono per sè. Ogni qualvolta pertanto più sostanze si uniscono per guisa, che ciascuna di esse nel congiungimento seguiti a sussistere per sè, ella è una contradizione il dire, che anche il tutto, siccome tale, riceve un essere sussistente per sè: giacchè quest'ultimo importerebbe altrettanto che avere le parti cessato di sussistere per loro medesime. (*Filos. antica*, tratt. 7, n. 726.)

porro neutiquam videre licet in systemate corpusculari. Quae enim naturaliter agunt et patiuntur in generatione mixtorum, ex huius philosophiae principiis nihil aliud sunt, nisi elementa quaedam intransmutabilia, quae suapte natura non alio feruntur, nisi vel ad localem motum recipiendum, vel ad mutuo se attrahendum aut repellendum. Quod autem ex talibus motibus, attractionibus, et repulsionibus haec species mixti potius efflorescat quam alia, hoc est plane per accidens respectu habito ad naturalem ipsorum inclinationem (1).

Responsio, quae generatim adhibetur ab adversariis, ut huius argumenti vis elevetur, revera nulla est. Recurrunt quidem ad *naturae leges:* sed quisque videt, hac ratione rem affirmari quae non explicatur. Et sane, vel per istiusmodi leges intelligunt *ideas archetypas* in divina mente existentes; ac ultro fatemur, in iis inveniri *primam* quidem causam *extrinsecam* rei qua de agimus, minime vero *proximam* et *intrinsecam* quae iure merito in praesenti postulatur: vel intelligunt *vim insitam in rebus operandi iuxta has ideas* divinae mentis; et sic res quidem affirmatur maxime vera, sed quae in doctrina corpuscu-

(1) Egregie rursus in hanc rem I. Kleutgen. " Colla differenza di qualità nella materia degli atomi, e colle forze che loro si attribuiscono, si dà certo la possibilità di svariate combinazioni; ma le formazioni della natura non sono per ciò spiegate meglio di quello che sarebbe un edifizio dalle qualità proprie ai materiali della fabbrica. La prima cosa, si può sempre domandare: che è ciò, che nella natura, in luogo dell'attività dell'artefice, la quale dal materiale forma l'opera, entra ad unire la materia per guisa, che ne sieno costituite le molteplici sostanze naturali, differenti tra loro per ispecie tanto determinate? Pertanto l'argomento, che il Leibnizio adoperava contro l'antica dottrina atomistica, si può ripetere col Kant eziandio contro la nuova: cioè, dalle forze fisiche e chimiche, che operano nella materia, secondo la sua natura, e dal moto dal di fuori proveniente, giusta leggi universali, potersi concepire la formazione dei corpi, segnatamente organici, solo sotto la condizione, che questo moto e quelle forze stiano al servigio di altre forze, la cui attività, siccome quella dell'arte, sia determinata da uno scopo e da un'idea. „ (*Filosofia antica*, tratt. 7, n. 692.)

lari nullam probabilem explicationem habet, ut argumento a nobis facto convincitur.

11. ***Argumentum III.*** — Postremo loco reiicitur haec doctrina propterea quia probabilem explicationem nullam exhibet ipsiusmet *soliditatis* et *extensionis*, in qua duplici quasi proprietate tota natura corpusculorum ex huius philosophiae mente absolvitur.

Ac primo quidem, certum est, ex phaenomenis cristallizationis corporum, figuram diversam esse pro diversitate specifica molecularum in quas dividi queunt. Ipsi atomici systematis fautores ad hanc primigeniam figurae diversitatem confugiunt, ut aliqua ratione cristallorum genesim explicent. Sed, quaeso, est ne aliqua ratio sita in ipsa natura corporum, unde uni corpori vel corpusculo haec potius figura prae alia debeatur? Id affirmandum certe videtur, ni velimus phaenomena quoque istiusmodi vel casui tribuere, vel principio non naturali. At enim in philosophia corpusculari nulla est ratio huius generis. Ad summum quidem recurritur ad divinam voluntatem: sed haec profecto non est ratio *interna* quae merito postulatur, ut paulo ante dicebamus.

Praeterea, non est dubium ex principiis Matheseos, ut opportuniori loco etiam ex professo ostendemus, corpus *mathematice spectatum*, h. e. in sola dumtaxat extensione, esse sine fine divisibile. Ergo vel eadem divisibilitas affirmari debet de corpore physico, vel assignanda est ratio quamobrem divisio physica necessario habeat limites, naturaliter saltem loquendo et praecisione facta a potentia Dei absoluta. Si primum dicatur, videtur esse aliquid contra naturae sensum, nimirum rem extensam quamlibet, ut minimam, posse semper ulterius physice dividi, atque ita ut iugiter in sua natura perseveret. Quare atomistae communiter id reprobant, nec certe ipsa *atomistae* appellatio rationem sui nominis secus haberet. Quod si altera optio eligatur, ratio quam postulamus in philosophia corpusculari non aliunde petenda esset, quam ex ipsa re *prout est extensa*. Atqui procul dubio rei extensae, prout huiusmodi, divisibilitas nec metaphysice nec etiam physice repugnat.

12. ***Obiectio diluitur.*** — Solemne est, adversarii oggerunt, scientiarum naturalium cultoribus, ut per motum localem secundum mechanicas leges optime et quasi a priori explicentur phaenomena caloris, lucis, ceterarumque sensilium proprietatum naturae, si minus organicae, at certe inorganicae. Recte itaque existimare licet, istiusmodi sensibilia solo locali motu contineri: quod si admittatur, cetera quae in philosophia corpusculari traduntur, ratione non improbabili supponi queunt respectu saltem naturae inorganicae.

Huic argumento, cui maxime ac fere unice fidunt adversarii, omissis aliis quae suis locis explicari debent, duo in praesenti respondemus. Ac primo quidem, tametsi permittatur quod in eo assumitur, sensibilia videlicet propria, non esse nisi motum dumtaxat localem, remanebit semper quaerendum, ut paulo ante dicebamus [10], quaenam sit causa corporibus insita, unde motus praedictus sic cietur et temperatur, ut species adeo fixae et determinatae diversorum mixtorum efflorescant. Quemadmodum enim, in artificialibus, non intelligitur aedificium exempligratia ex solis proprietatibus caementorum lignorumque quae ad eius constructionem inserviunt, sed idea artificis praeterea postulatur, qua materiales partes coordinentur et ad finem aedificandae domus conspirent: sic etiam, de naturalibus si agatur, semper exquiri potest quidnam rei sit illud quod in natura substituitur activitati artificis, qui praedictorum materialium ope aedificium construit, quid nempe sit illud quod ita unificat elementa, ut inde enascantur substantiae naturales adeo variae et invicem distinctae in tot tamque diversis determinatisque speciebus [*Pr. Ph.* 656, 657, 658]. Respondetur praeterea secundo, experimenta et observationes recentioris Physicae id unum probare, certum scilicet motum localem *coniungi* activitati propriae cuiusque sensibilis qualitatis, ita ut intensitas unius adamussim respondeat intensitati alterius: quod verissimum est in phaenomenis etiam naturae organicae, nedum anorganicae. Quare phaenomena sensibilia bene poterunt, *sicut ad communem mensuram*,

referri ad motum localem, et secundum leges eidem motui proportionales explicari vel potius coordinari, praesertim cum ita facilius imaginationi obiiciantur et memoria retineantur. Quaenam vero sit intima natura harum qualitatum minime per hoc explicatur, multoque minus legitime inferri poterit huiusmodi qualitates solo locali motu contineri et absolvi (1). Si enim semel supponatur vim quamlibet corpoream de se esse *alteratricem*, h. e. inductivam vel transmutativam qualitatis proprii nominis, *ita tamen ut eiusmodi alterationem consequatur motus quidam localis in corpore alterato*, nullo sane negotio concipitur ratio quamobrem inter qualitatem quae inducitur, motumque localem, rata quaedam et fixa proportio intercedat, *quin una cum altero identificetur*. Rem porro ita habere, suo loco positive ostendetur, cum in praesenti sufficiat demonstrasse nullam inesse vim obiectioni propositae. Id unum solummodo hic addere iuverit, quod sapienter suo tempore notavit Silvester Maurus, de periculo nimirum inhaerente huic philosophandi methodo qua phaenomena quaepiam sensibilia in purum localem motum converti

(1) Ad rem Silvester Maurus. " Non omnes formae quae producuntur, sunt motus aut impulsus aut dispositio corpusculorum, *licet omnes formae, ut saepe docet Aristoteles, producantur non sine aliquo motu*. Sed aliud est, quod hoc non fiat sine illo, aliud quod hoc sit illud. Ex. gr. aliud est quod animal non ambulet sine pedibus, aliud est quod ambulare nihil aliud sit, quam habere pedes. In casu nostro transeat, quod quando tangimus, quaedam corpuscula impellant, moveant, ac titillent tactum: cum gustamus corpuscula sapida titillent palatum, etc. Adhuc tamen dico, quod licet sensationes non dentur sine motibus, impulsibus, ac titillationibus organorum sentientium, ipsum sentire non est sensum moveri ac titillari, sed est percipere motus ac titillationes et alia obiecta. Probatur autem, quia licet aliquis non sentiat se comburi, secari ac verberari, nisi cum secatur, comburitur, ac verberatur; aliud tamen est quod secetur, comburatur, ac verberetur, aliud est quod percipiat et sentiat sectionem, combustionem, ac verberationem. Ergo licet sensus non percipiat se titillari, nisi cum actu titillatur, ac movetur a corpusculis, aliud tamen est sentire titillationem, aliud est ipsum titillari. „ (*Qq. Philos.*, to. 2. q. 4.)

solent. " Ex modo philosophandi istius sententiae, ait, disponitur intellectus ad dicendum non dari in homine aliam animam quam dispositionem corpusculorum, non dari in mundo aliam causam quam corpuscula disposita, atque adeo non dari Deum nec providentiam.... Ratio a priori est, quia si intellectus assuescat quosdem effectus tribuere causis improportionatis, disponitur ad refundendos etiam alios effectus in causas improportionatas..... Praeterea eo ipso quod sensui nimis adhaerent, inclinantur ad omnia neganda quae sunt supra sensum, et ad ponendam felicitatem in solis delectationibus sensibilibus, ut consequenter ad sua principia posuit Epicurus. „ (*Qq. Philos.* to. 2. q. 4.)

SECTIO III.

Systema entium simplicium.

13. **Systematis commune placitum. Duplex explicandi ratio.** — Quemadmodum in praecedenti doctrina fere non attenditur nisi ad solam corporum extensionem, in quam ea conveniunt, specifica vero diversitas eorumdem et propria cuiusque activitas omnino negligitur; ita in systemate quod modo considerandum aggredimur, corporum quidem activitas et diversitas ex parte saltem explicari contenditur, generalis tamen ratio corporis, quae ex extensione maxime elucescit, reipsa negatur et phaenomenica tantum asseritur. Generale porro pronuntiatum huius doctrinae in eo est, ut corpora non concipiantur nisi ut aggregata substantiarum formaliter inextensarum, ad modum virium quarumdam simplicium et subsistentium quae, prout diversimode in se et inter se agunt, diversas species corporum efformant et principia evadunt phaenomenorum quae in natura conspiciuntur. Distinctio vero illa quae in philosophia corpusculari vix apparet, *mechanicae* et *dynamicae*

explicationis [8], hic maxime locum habet: unde duae classes existunt fautorum qui huic doctrinae patrocinantur.

Alii cum Rogerio Boscovich (Dissert. *De lumine*. P. 2. *De lege continuitatis*, etc.), atomismo plane consentiunt, ad efformationem compositorum corporum quod attinet, quatenus nimirum diversitas eorumdem, sive in essentia, sive in operationibus, unice consistat in diversa dispositura atomorum in spatio, diversoque ipsorum locali motu. Addunt tamen, istiusmodi atomos primitivas elementa quaedam esse *omnino* homogenea, puncta scilicet subsistentia quidem sed mathematice inextensa, quae prout diversimode moventur et disponuntur in spatio diversas substantias naturales efficiunt; ad eum ferme modum quo ex punctis atramento signatis omnes litterae effici possunt, et ex his litteris voces quaelibet. Quum vero difficiliter admodum, haec si admittantur, *actio in distans* vitari possit, hinc nonnulli huic theoriae addicti, ut hoc inconveniens devitent, praedicta puncta elementaria excogitarunt quasi extensa, non quidem *formaliter*, sed *virtualiter*, et quadantenus *inflata*, quo scilicet divisibilem spatii partem occupare possent, et sic mutuo se contingere quin compenetrentur. Ceterum quomodocumque istiusmodi puncta adstruantur, in hac explicandi ratione, quemadmodum in atomismo notavimus [8], methodus *mechanica* vel unice vel fere unice locum habet.

Alii contra post Leibnitium aliam philosophandi rationem longe a praecedenti diversam ineunt, eamque maxime et proprio nomine *dynamicam* appellatam. Ii nimirum purum mechanismum reiiciunt qui vim motricem tantummodo externam admittit iuxta mechanicae leges operantem; reiiciunt praeterea dynamismum illum imperfectum et quasi inchoatum, quo vires quidem intrinsecae corporibus attribuuntur, solis tamen mechanicae legibus subiectae: ac tandem substantiolas simplices, quae sunt prima corporum elementa, exhibent ut vires quasdam subsistentes et plasticas quae ad determinatum finem suapte natura diriguntur eumque diversum pro diversitate substantiali earumdem virium, et specifica differentia operationis natura-

lis cuique substantiae propriae. Quare etiam *dynamismum theleologicus* appellatur (1).

Haec est summa systematis, quod spectat nempe ad philosophicam explicationem rei qua de agimus. Quae enim speciatim adduntur a Boscovich, Leibnitio, Kant, aliisque patronis, vel ad rem praesentem non faciunt, vel ad historiam pertinent duntaxat.

(1) Hanc duplicem formam qua systema entium simplicium exhiberi solet, accurate admodum et sapienter ita exponit I. Kleutgen. " Se ci volgiamo a chiedere, quale soluzione si dia dal sistema dinamico al problema proposto alla scienza dei corpi, anche qui ci sarà uopo distinguere i fondamenti proprii al concetto dinamico della natura dai sistemi che professano quel concetto stesso. Quei fondamenti, sì pel Leibnizio, e sì pel Kant, sono: la essenza dei corpi non doversi cercare in una massa inerte, ma piuttosto in forze, e da esse comprendersi; le diverse formazioni poi della natura, coi loro svariati fenomeni, non possono spiegarsi da un'azione, secondo leggi matematiche e dal moto esteriore; ma possono solamente da un'attività con intento proprio, da interiore impulso e da forze plastiche. Nondimeno, poichè le monadi Leibniziane sembrano inaccettabili, ed il Kant, per quanti pensieri abbia eccitati, e per quante speciali questioni di naturale filosofia abbia prolissamente discusse, pure intorno alla essenza de' corpi, ed alle loro differenze specifiche, non ci ha fornito alcuna teorica determinata; quindi è avvenuto, che si sono formati dei sistemi, nei quali si comincia colla dinamica, in quanto in luogo degli atomi si fanno entrare enti semplici, o semplici forze; ma procedendo oltre, si ritorna alla meccanica. Così il Boscovich, per esempio, fa costare l'essenza dei corpi di elementi semplici, i quali hanno la forza di attrarre e di ripellere: ma poi vuole spiegare dalle svariate azioni di queste forze, appunto secondo una legge di matematica, tutte le specie dei corpi, ed i molteplici loro fenomeni. Allo stesso modo anche i recenti dinamici, dopo di avere determinata la sostanza dei corpi per pure forze di espansione ed attrazione, si argomentano di dimostrare, come dalle diverse relazioni, e dalle svariate combinazioni di queste forze possano essere formate tutte le specie dei corpi colle loro proprietà, attitudini ed operazioni. „ (*Filosofia antica*, tratt. 7, n. 694.)

THESIS II.

Theoria entium simplicium, ad constitutionem naturae quod spectat, genericam corporis rationem non explicat, sed denegat. Quod si praeterea res mechanica tantum ratione cum Boscovichio explicetur, incommoda quae in praecedenti conclusione notata sunt, non modo nihil minuuntur, sed augentur potius.

14. ***Probatur I. pars.*** — Argumentum quod merito urgeri potest adversus theoriam expositam universe spectatam, sumitur ex communi conceptione qua natura ipsa duce generalis ratio corporis in mente obversatur. Ea nimirum alia non est a conceptu *substantiae extensae*, cui scilicet trina dimensio in spatio naturaliter debeatur. Etsi enim hac ratione non ipsa intrinseca natura corporis concipiatur, ut suo loco patebit, declaratur tamen ac primo nobis innotescit per proprietatem quae omni et soli corpori convenit, quantitatem scilicet. Iam vero haec communis conceptio veritatem non habet in sententia quam consideramus. Et re quidem vera:

I. Ipsa *substantiae* ratio ex hoc philosophandi modo corpori reipsa non conveniret. Sunt quidem substantiae entia illa seu vires simplices unde corpus constare dicitur: sed nemo unus dixerit eas esse corpora, sed horum principia duntaxat. Compositum vero quod inde exurgit, nullam certe unitatem veri et stricti nominis habet, *simpliciter* nimirum et *per se*, sed *aggregationis*, aut *ordinis*, vel ad summum mere *dynamicam* [*Pr. Ph.* 453, 454]. Porro nemo inficiatur unitatem, per se et simpliciter talem, quemadmodum et rationem ipsam entis, substantiae primo et maxime convenire. Ergo, in hac philosophia, quae vocamus corpora in genere substantiae minime contineren-

tur; quod certe a communi naturae sensu omnino abhorret (1).

II. Ratio autem *extensionis* in hac theoria nulla existit nisi apparens et illusoria. Non aliud quippe in medium profertur nisi aggregatum quoddam entium quae plus minusve sunt invicem contigua, inextensa tamen. Atqui quod est huiusmodi *multitudinem* quamdam exhibet rerum inextensarum, sed minime *rem extensam* quae sit vere huiusmodi, etsi talis esse videtur. Nec profecto, ad hoc incommodum vitandum, valet recursus ad entia *virtualiter* extensa, quae scilicet, tametsi simplicia, vi naturalis suae destinationis spatium aliquod divisibile occupent. Etenim imprimis, etiam facta istiusmodi hypothesi, minime inde haberetur extensio veri nominis. Non quidem in ipso corpore, ut ante arguebamus: nec etiam in ipsis entibus quae sic extensa supponuntur, quia nemo dicet animam ex. gr. esse rem vere extensam propterea quia sit in toto corpore et in singulis eius partibus. Insuper, haec explicandi ratio recurrit ad spatium divisibile cui substantialem suam praesentiam exhibere dicuntur istiusmodi puncta inflata. At certe ipsa spatii conceptio vana est et illusoria, nisi ponatur saltem ut possibilis extensio formalis proprii nominis quae spatio adaequetur. Quod si ipsa possibilitas extensionis, vere et proprie talis, concedatur, nihil erit profecto quod hypothesim punctorum istiusmodi probabilem efficiat.

15. ***Probatur II. pars.*** — Facile patet recolenti quae adhibuimus argumenta in praecedenti conclusione. Nam

I. Manifestum est, Boscovichiana puncta constituere *totam* substantiam rerum corporearum, propriam vero et

---

(1) Apposite Fonseca. " Si semel admittatur constitutio verarum essentiarum ex entibus completis, licebit cuique nullo negotio quamplurimas essentias conficere multis eorum coniunctis et ordine collocatis: et erunt isto modo milites in exercitu partes unius cuiusdam essentiae; omnes item coeli, et omnia quae sunt in rerum natura, cum sint optimo ordine disposita, erunt partes unius cuiusdam entitatis, atque Deus ipse Optimus et Maximus, quod ne ferre quidem aures possunt. „ (*Metaph.*, lib. 1. c. 8. q. 3. sect. 3.)

specificam differentiam singulorum corporum sitam esse unice in diversa dispositura diversoque motu locali ipsorum punctorum. Atqui hoc praecise reprehenditur in atomismo, quia videlicet corpus naturale sic plane confunditur cum artefacto. Sed in Boscovichiana explicatione id maiorem meretur reprehensionem. In philosophia enim corpusculari exhibentur prima corporum elementa, substantialiter quidem homogenea et intransmutabilia, sed diversam supponuntur habere figuram: ex quo aliqua diversitatis ratio haberi potest, cur atomi hanc potius dispositurarn prae alia, hunc potius motum prae alio habere queant, atque ita diversas combinationes efformare ad diversa corpora constituenda. Sed haec diversitas nulla est ex mente Boscovich: ponuntur enim puncta mathematice inextensa atque adeo nullam figuram habentia. Sunt praeterea substantialiter homogenea, ac propterea eiusmodi etiam in viribus attractivis et repulsivis quae eis tribuuntur. Ex quo luculentius apparet, corpora istiusmodi inferioris esse conditionis, in sua constitutione, quam ipsa corpora artefacta.

II. Patet insuper, quam longe absit haec theoria ut naturalem operationem cuiusque corporis pro merito explicet. Etsi enim, ut diximus, a corpusculari philosophia differt ideo quod atomos asserat mathematice inextensas, ad efformationem tamen corporum quod spectat, philosophandi rationem adhibet plane mechanicam eodem ipsissimo modo ac fit in dicta philosophia. Atqui haec est ratio quamobrem corpuscularis sententia exhibetur, etiam a Leibnitio et Kantio, ut inepta ad internam finalitatem naturalis operationis explicandam [10]. Immo id evidentius fit, Boscovichiana explicatio si adiungatur: scilicet ob maiorem homogeneitatem quam elementaribus atomis elargitur, ut paulo ante diximus.

III. Denique manifestum est omnino, contra hanc hypothesim adhuc potiori iure ac contra corpuscularem sententiam instaurari posse argumentum quo tertio loco in praecedenti conclusione usi sumus [11]. Nam in doctrina corpusculari extensio et figura corporum, saltem in elementaribus, si minus explicatur, ut diximus, at certe sup-

ponitur; atque adeo non omnino corrumpitur naturalis veritas quae inest et inesse debet primaevae conceptioni extensionis, quam nemo non habet. At enim in Boscovichiano systemate haec undequaque de medio aufertur, sola relicta multitudine quorumdam punctorum nullum spatium occupantium (1).

16. ***Difficultas praeoccupatur.*** — Obiicietur fortasse. Nisi ponatur prima elementa corporum esse substantias reipsa inextensas, oportebit admittere in iis divisibilitatem in infinitum, quae ex principiis Matheseos extensioni vere continuae tribui debet. Atqui talis divisibilitas inextricabilibus difficultatibus obnoxia est. Ergo, ut hae vitentur, putare licebit corpora in substantias elementares mathematice inextensas tandem aliquando resolvi.

Respondeo. Suo loco dicemus quid secundum Metaphysicae principia sentiendum sit de divisibilitate continui. In praesenti duo sufficit adnotasse.

I. Minime negare licet, extensionem vere et mathematice continuam, puta aliquod corpus solidum ita continuum, ut geometrae considerant, etsi non datur, a Deo tamen creari posse. Secus enim duo manifeste absurda consequerentur. Primo nempe dicendum foret, obiectum Matheseos, quantitatem nimirum continuam, rem esse contradictoriam. Secundo, nullum vacuum dari posse, quippe quod, ut alibi dicemus, sine possibilitate extensionis realis, qua tale vacuum impleri queat, ne concipi quidem potest. Iam vero difficultates quae fieri consueverunt contra divisibilitatem continui in infinitum, si quid valent,

---

(1) Optime I. Kleutgen, cum declaraverit affinitatem huius theoriae cum doctrina corpusculari (13. nota), sic pergit. " Mentre pertanto, per tale rispetto, ad un siffatto sistema (Boscovich) si può muovere la stessa obbiezione, che suol recarsi contro l'Atomismo, per riguardo alle sostanze del corpo, si aggiunge pure questo, che se l'Atomismo non ispiega la materia, cioè a dire la massa estesa, ma la presuppone, il Dinamismo per verità va in cerca della medesima spiegazione: ma in ciò s'impiglia in tali difficoltà, che minacciano di fare sparire la realtà della massa non meno, che la sua estensione. „ (*loc. cit.*)

ipsam continui possibilitatem impeterent: ac propterea nimis, adeoque nihil, probare dicendae sunt. Illud etiam addi potest, istiusmodi obiectionibus premi extensionem continuam, non modo permanentem, sed etiam successivam, quae scilicet habetur in *motu* vel *tempore*. Negabimus ne proinde, vel in dubium revocabimus, ipsam existentiam sive motus sive temporis? Minime sane: imbecillis quippe ingenii est veritatem certam derelinquere vel in dubium revocare propter difficultatem arduae solutionis. Patet itaque, falsam esse minorem quae in obiecto argumento assumitur.

II. Desideratur praeterea *consequentia*. Vel enim hae difficultates, quae inextricabiles dicuntur, argumenta sunt vere cogentia, vel non. Si hoc secundum dicatur, nihil certe habetur in favorem sententiae quam refutamus. Nec refert solutionem esse arduam; talis enim sit oportet quae in materia adeo recondita versatur. Quod si prima optio eligenda foret, non idcirco concluditur adversariorum hypothesis, quae ipsam continui existentiam, immo et possibilitatem, inficiatur; sed hoc unum dumtaxat, iniuria scilicet a mathematicis extensioni eiusmodi attribui divisibilitatem illam in infinitum quam plerumque supponere videntur. Quemadmodum propter similes, et fortasse graviores, difficultates quae fiunt contra motum localem continuum vel tempus, non propterea ipsa existentia vel possibilitas motus vel temporis deneganda est, sed vel istiusmodi difficultates vanae dici debent, vel de sola divisibilitate indefinita sive motus sive temporis ad summum ambigendum foret. Haec disiunctio modo sufficiat: opportuniori autem loco patebit, non deesse quod recte respondeatur argumentis seu difficultatibus istiusmodi.

SECTIO IV.

Doctrina veteris Scholae ex mente Aquinatis explicatur.

17. **Argumentum.** — Si attente perspiciantur systemata hactenus exposita, patet omnibus commune esse, ut proprie dicta unitas substantiae corporeae, atque adeo ipsa naturae ratio, abnegetur. Qui praeterea sic philosophantur, vel unam extensionem corporibus elargiuntur, de propria cuiusque corporis naturali operatione explicanda nihil solliciti; vel totam corpoream substantiam in vim quamdam operatricem convertentes, ipsam extensionem phaenomenon quoddam vanum et illusorium efficiunt. Haec omnia certe vitabuntur, si ad placita veteris Scholae, duce Aquinate, in re ceteroquin adeo salebrosa, fiat reditus. Cum vero iudicium aequum esse non possit, nisi probe in antecessum concipiatur *quid* et *de quo* affirmetur; hinc primo, maiori qua poterimus diligentia, doctrinam Aquinatis in praesenti sectione hac de re exponemus, ipsius veritatem in altera sectione propugnaturi.

§ 1.

Notio primae materiae corporalis.

18. **Praesupponenda.** — Ut haec notio, ceteroquin difficillima, rite praeformetur, haec necessario praesumi debent ex iis quae in Philosophia Prima disputavimus, praesertim [514...., 622....]. Quocirca

Supponendum est primo, mutationem proprie talem, intrinsecam scilicet, in eo esse, ut aliquid idem reale et physicum aliter incipiat intrinsecus se habere ac se habebat antea, propterea quod esse quoddam perfectivum adquirat vel amittat. Haec itaque sunt de essentiali ratione

mutationis cuiuscumque, veri et proprii nominis. Primo quidem aliquis actus qui mutatione adquiratur vel amittatur, sive sit operatio sive forma quae est operationis principium [*Princ. Ph.* 568, III]. Secundo, aliquod subiectum quod vere sit in potentia, passiva nimirum, ut eo actu informetur vel careat. Secus enim vel semper, vel numquam ei subiiceretur: dum contra mutatio ostendit, subiectum eo quandoque informari, quandoque carere. Atque ut exemplo res manifestetur, supponatur aliquid sic esse tenebrosum ut ei repugnet evadere lucidum, aut vicissim sic illucescere ut nequeat obscurari: certe in re eiusmodi erit plane impossibilis mutatio sive de tenebris in lucem, sive vicissim de luce in tenebras. Quamobrem semper ac res quaepiam tali mutationi est obnoxia, id manifesto indicio est, eam vere esse in potentia ad utrumque, actum lucis scilicet eiusque carentiam. Unde patet primo, subiectum mutationis secundum se consideratum, aliud esse oportere, tum ab actu qui mutatione adquiritur, tum ab eius carentia: debet quippe esse indifferens ad utrumque. Patet secundo, carentiam praedictam merito vocari *privationem*, cum sit carentia *in subiecto apto*. Patet denique, si aliquid sub uno actu existens eo destituatur ut alio informetur, quemadmodum videre licet in *conversione* qualibet, subiectum huiuscemodi mutationis non esse actum ipsum qui adquiritur vel amittitur, sed utriusque subiectum *prout est in potentia ad utrumque*. Sic, cum voluntas nostra ex amante evadit odio habens, certe non ipse amor fit odium, quod manifestam contradictionem implicat; sed ipsa voluntas prout est potentia receptiva utriusque actus.

Supponendum est secundo, propriam rationem *substantiae* consistere in ipsa quidditate rei secundum quam ea habet esse *primo* et *simpliciter*. Contra, *accidens* idcirco sic nominatur quia advenit rei actu constitutae in suo esse, quod ei propterea substernitur ac fulcimentum praebet. Quare, spectato esse substantiali cuiusque rei, ea minime dicitur talis, vel tanta, vel tali modo se habens, sed simpliciter et absolute loquendo, est *haec* aut *illa*, seu,

ut loquitur Aristoteles, *hoc aliquid*, quia scilicet secundum esse substantiale res quaelibet sortitur suam quidditativam rationem, qua est *ens* simpliciter, et ens *hoc* non *aliud*. Haec est etiam ratio quamobrem, quotiescumque esse substantiale amittitur vel adquiritur, puta in morte aut generatione viventium, res simpliciter et sine addito dicitur incipere vel desinere. Quod minime contingit ex. gr. in artificialibus, prout sunt eiusmodi, etsi umbram quamdam substantiae prae se ferant. Constituuntur enim talia, pro eo quantum realitates, quae sunt ipsorum materia, puta aurum, argentum, lignum, tali vel tali modo figurantur, ordinantur, vel mutua actione se movent. Quare ex tali dispositione vel actione hae realitates non sortiuntur speciem, quemadmodum nec naturam; atque adeo nec simpliciter esse incipiunt aut desinunt, cum sic disponuntur vel moventur (1).

19. **Quae sit propria ratio primae materiae rerum corporalium.** — His praesuppositis, en quo tandem redit proprius conceptus ac propria ratio *primae materiae*, de qua Doctores Scholastici. Si verum est primo, ea quae nos dicimus corpora naturalia, esse vere et proprie dictas substantias, nec mera substantiarum aggregata, ac propterea non solis accidentibus ea invicem differre, sed in ipso primo esse in quo subsistunt; si minime praeterea negare licet, ea mutua conversione invicem transmutari, quemadmodum ostendunt diversae transformationes corporum sive elementarium sive mixtorum: si haec vera sunt, inquam, ex praestitutis principiis necessario erit consequens, ut ipsa quidditas corporeae substantiae vera et physica realitate intrinsecus constet, tamquam potentia ad

(1) " Illud cui advenit accidens, est ens in se completum in se consistens in suo esse; quod quidem esse natura liter praecedit accidens quod supervenit; et ideo superveniens, ex coniunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine secundo vel praedicatum sine subiecto. „ S. Thomas (Opusc. *De Ente et Essentia*, c. 7.).

ipsum esse substantiale corporeum, quaeque secundum se inspecta aliud sit, tum ab hoc esse, tum ab eius privatione. Quare paucis hanc notionem *primae materiae* exhibet Doctor Angelicus. " Considerandum est, ait, quid nomine *materiae* significetur. Manifestum est enim, quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per potentiam et actum dividatur, id communiter *materia prima* nominatur, *quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem, quae tamen est susceptiva et formarum et privationum:* ut patet per Augustinum lib. 12. *Confess.*, et lib. I. *Super Gen. ad lit.* cc. 14, 15, et per Philosophum 7. *Metaph.*„ (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 1.) — Huius porro rationem derivat idem Doctor Angelicus post Augustinum et Philosophum ll. cc. ex motu. " Oportet enim, ait, subiectum mutationis et motus alterum esse per se loquendo ab utroque terminorum motus, ut probatum est in I. Physicorum. Unde cum materia sit primum subiectum substans non solum motibus qui sunt secundum quantitatem et qualitatem et alia accidentia, sed etiam *mutationibus quae sunt secundum substantiam*, oportet quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis, et non solum quod sit aliud a quantitate et qualitate et aliis accidentibus. „ (7. *Metaph.* lect. 2.)

20. **Augustini hac de re sententia.** — Quoniam materiae conceptus, quem modo praeformavimus, a non paucis post Cartesii tempora irrisui haberi coepit, praestat Augustini testimonium paulo ante ab Aquinate citatum hic exscribere, ut pateat, quam immerito reprobata fuerit doctrina quae tanto viro verissima et profundissima visa est: praesertim quia sic melius etiam patere potest unica via ad difficillimam hanc notionem rite concipiendam, ductam scilicet ex *consideratione mutationis secundum esse substantiale.* " Ego vero, Domine, ait Augustinus, si totum confitear tibi ore meo et calamo meo quidquid de ista *materia* docuisti me, cuius antea nomen audiens et non intelligens, narrantibus mihi eis qui non intelligerent, *eam*

cum speciebus innumeris et variis cogitabam et ideo non eam cogitabam; foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus volvebat animus, sed formas tamen, et informe appellabam non quod careret forma, sed quod talem haberet, ut, si appareret, insolitum et incongruum aversaretur sensus meus et conturbaretur infirmitas hominis. Verum autem illud quod cogitabam, *non privatione omnis formae sed comparatione formosiorum erat informe;* et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare, et non poteram. Citius enim non esse censebam quod omni forma privaretur, quam cogitabam *quiddam inter formatum et nihil, nec formatum, nec nihil, informe prope nihil.* Et cessavit mens mea interrogare hinc spiritum meum plenum imaginibus formatorum corporum, et eas pro arbitrio mutantem atque variantem; et *intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerunt et incipiunt esse quod non erant, eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.* Sed nosse cupiebam, non suspicari. Et si totum tibi confiteatur vox et stilus meus quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticum laudis de iis quae dictare non sufficit. *Mutabilitas* (1) *enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles.* Et haec quid est? Numquid animus? numquid corpus? numquid species animi vel corporis? Si dici potest, *nihil aliquid* et *est non est*, hoc eam dicerem: et tamen *iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas.* Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia in quantumcumque sunt? Sed tanto a te longius quanto dissimilius; neque enim locis. „ (Lib. 12. *Confess.* cc. 6, 7.) Haec Augustinus.

Ex hoc praeclarissimo testimonio manifestum est,

(1) Patet hoc loco vocem abstractam ab Augustino hic adhiberi pro concreta.

materiam ab Augustino concipi ut aliquid imperfectum et in potentia in genere substantiae: secus quippe esset *ens simpliciter* dictum, quod S. Doctor multis modis plane inficiatur. Est tamen ex eius mente *aliquid physicum et reale*, capacitate scilicet physica et reali constans evadendi substantias omnes visibiles et compositas, nimirum corporeas, ope diversarum formarum quibus in suo esse substantiali actuatur et determinatur. Hinc apertissime distinguit Augustinus *distinctione reali* materiam a forma in corporibus: materia quippe iugiter eadem manet in omnibus mutationibus, forma accedente vel recedente: quod certe absque distinctione reali fieri nullatenus posset. Neque obest, quod alibi (1. *De Gen. ad litt.* cc. 14, 15.) materia dicatur se habere ad formam in corporibus, sicut *vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant.* Legenti enim patet, ut ceteras comparationes, hanc etiam ab Augustino usurpari non quantum ad omnia, sed dumtaxat ad ostendendum, ut ipse ibidem loquitur, qua ratione *Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumque naturarum quasi secunda consideratione formavit: formatam quippe formavit materiam.*

§ 2.

Conceptus formae substantialis.

21. **In quo proprie consistat.** — Etiam hanc notionem magna ex parte in Philosophia Prima declaravimus [567, 568; 647, seqq.]; ac difficultatem fere non habet, si bene teneantur quae in praecedenti paragrapho delineavimus. Cum enim eiusmodi forma correlativa sit primae materiae, nequit haec intelligi quin simul illa etiam cointelligatur. Potest itaque sic definiri: *Actus primus quo potentia materiae intrinsecus completur, et ad hanc vel illam speciem substantiae corporeae determinatur.* A Philosopho comparatur *figurae* (6. al. 7. *Methaph.* c. 3.). Quemadmo-

dum enim, intra genus qualitatis, *figurabile* prout huiusmodi intelligitur ut potentia quaedam secundum se indeterminata ad figuram quamcumque, quae tamen ope huius vel illius *figurae* qua actuatur ad hanc vel illam speciem *esse figurati* determinatur: sic etiam, intra substantiae genus, prima materia est potentia quaedam in nulla specie substantiae actu constituta, quae accessu huius vel illius formae substantialis ad hanc vel illam speciem corporeae substantiae contrahitur et determinatur. Est itaque haec comparatio accipienda secundum proportionalitatem, seu *similitudinem proportionis*, ut expresse notavit Angelicus. Exponens enim divisionem quam Philosophus l. c. tradit *substantiae primae*, h. e. individuae, in *materiam*, *formam*, et *compositum*, haec habet. " Subiectum quod est prima substantia particularis, in tria dividitur, scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis quae sub eo continentur per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum, quam materia et forma, particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine.... *Exemplificat* autem hic membra in artificialibus, in quibus *aes* est ut materia, *figura* ut forma speciei, id est dans speciem, *statua* compositum ex eis. *Quae quidem exemplificatio non est accipienda secundum veritatem*, *sed secundum similitudinem proportionis*. Figura enim et aliae formae artificiales, non sunt substantiae, sed accidentia quaedam. Sed quia hoc modo se habet figura ad aes in artificialibus, sicut forma substantialis ad materiam in naturalibus, pro tanto utitur hoc exemplo *ut demonstret ignotum per manifestum*..... Cognoscitur (h. e. materia) per quamdam similitudinem *proportionis*. Nam sicut huiusmodi substantiae sensibiles se habent ad formas artificiales, ut lignum ad formam scamni; ita prima materia se habet ad formas sensibiles. Propter quod dicitur in I. *Physic.*, quod materia prima est scibilis secundum analogiam. „ (7. *Methaph.* lect. 2.) (1).

(1) Quoniam allata comparatio, sane intellecta, valde facit ad prae-

22. *Corott. I.* — **Proprium discrimen substantialis ab accidentali forma.** — Ex his haec ducuntur consideratione et intellectu dignissima. Patet itaque imprimis, quid praecise differat formam accidentalem inter ac formam substantialem. " Dicendum, ait Angelicus, quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu; differunt tamen in duobus. Primo quidem, quia

---

sentem rem declarandam, praestat haec subiicere ex I. Kleutgen, qui optime omnino ea utitur ex mente Philosophi et Angelici. " Sogliono, ait, gli Scolastici dire con Aristotele, che la figura si riferisce a ciò che per lei è figurato come la forma alla materia; e per quanto la figura sia solo un accidente, sogliono tuttavia con questa somiglianza spiegare la forma sostanziale nella sua opposizione all'accidentale. Ma per intenderla direttamente, è uopo nel figurato prescindere dalla sua sostanza ed in esso considerare solamente ciò per cui è capace della figura: un figurabile per un modo di dire. Sia oro, marmo, o cera, però solo che è corpo e come tale è esteso, esso può ricevere diverse figure e ne deve avere una qualsiasi, quantunque nessuna gli sia essenziale. Come dunque il figurabile si riferisce alla figura, così si riferisce la materia prima alla forma sostanziale. Perciocchè alla maniera, che la figura fa del figurabile il figurato, nella medesima la forma fa della materia il corpo: e come il figurabile può ricevere qualunque figura, e non può essere senza una qualche figura, in somigliante modo la materia può divenire corpo di qualunque specie, e per conseguente può ricevere in sè tutte le possibili forme, ma deve, per esistere, essere determinata ad una specie di sostanza corporea per mezzo di una qualche forma. Ora si osservi, come un esteso può essere suscettivo di qualunque figura nella sola condizione, che la sua natura, benchè ne richiegga una qualsiasi, non ne richiede questa, o quell'altra. Stante che, se fosse posto nella natura di un corpo il non esistere altrimenti, che sotto una certa figura, poniamo di rotondo, certo la sua figura potrebbe sempre ricevere svariate alterazioni, a patto nondimeno, che esse non togliessero via il rotondo, del quale sarebbero modificazioni o accidenti. Per ciò dicevamo poc'anzi, che, in questa somiglianza, è uopo prescindere dalle altre qualità delle cose corporee, per considerarle semplicemente come figurabili. Mercechè solamente così essa corrisponde alla materia prima, della quale si parla nella Scolastica: giacchè questa però appunto può, per la forma corrispondente, diventare qualsivoglia specie di corpo, perchè in sè e per sè non appartiene ancora a veruna specie di corpo. „ (*Filosofia ant.*, tratt. 7, n. 674, 675.)

forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum: forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut tali modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet, quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali, quam in eius subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti; ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; in quantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subiectum est susceptivum tantum, productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem: sed e converso forma accidentalis est propter completionem subiecti. „ (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 6.) Confer etiam quae in Philosophia Prima declaravimus [645; 651, seqq.].

23. *Coroll. II.* — **Forma substantialis subsistens.** Intelligitur praeterea ex doctrina eiusdem Aquinatis discrimen formae *subsistentis* a *non subsistente:* non enim omnis forma substantialis est forma subsistens, ut nonnulli imaginantur. Forma itaque subsistens est ea, cui *proprie* et *ratione sui* competit esse, ac proinde fieri, quippe quod est via ad esse: atque adeo consortio materiae minime eget ad existendum. Forma vero non subsistens ea dicitur quae eatenus subsistit ac fit, quatenus compositum ex ea subsistit ac fit, sic nimirum ut illud, quod subsistit non sit forma tantum, nec materia tantum, sed compositum ex utroque. Ex quo illud eruitur maxime notandum. Prior scilicet forma non desinit esse per hoc quod compositum corrumpatur; alia contra connaturaliter esse desinit, corrupto subiecto. Nec propterea forma non subsistens confunditur cum forma accidentali. Haec enim, secus ac illa, minime ingreditur in constitutionem ipsius subiecti, quod est *hoc aliquid*, et cui cetera advenire intelliguntur.

Unde B. Thomas, cum dixerit [18, not.], esse in quo res subsistere intelligitur, minime causari ab accidente, utpote eo naturaliter prius, haec subdit. " Unde ex accidenti et subiecto non fit unum per se, sed per accidens: *et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae cum materia.* Propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. „

24. *Coroll. III.* — **Qua ratione forma substantialis sit principium essendi et operandi.** — Patet tertio, quinam sit sensus subiiciendus locutioni quae saepissime apud veteres scholasticos et nominatim apud S. Thomam invenitur, cum dicunt materiam a forma, tanquam a principio, habere ut sit. Non est sane id ita accipiendum, quasi *existentia* materiae sit unum idemque cum *essentia* formae; nec iterum perinde ac forma sit principium *effectivum* materiae, a quo scilicet haec recipiat esse sicut a sua causa efficiente. Intelligitur itaque, quatenus materia ex forma habet, ut in specie aliqua determinata constituatur, sicut potentia dicitur constitui seu compleri per actum correspondentem: ex quo ulterius fit, ut materia, per huiusmodi formalem actum specificata, intelligatur esse proxime potens ut in rerum natura existat, actum scilicet essendi recipiat. Audiatur Angelicus. " Ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus: per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur principium essendi, quia *est complementum substantiae cuius actus est ipsum esse:* sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis. „ (2. *Cont. Gent.* c. 54. n. 3.)

Inde etiam recte accipitur, quod etiam dici consuevit, cum forma exhibetur tamquam principium operationis propriae rei quae ea componitur. Quum enim unumquodque agat secundum quod est actu; quae enim sunt in potentia, prout huiusmodi sunt actionis expertia [*Pr. Ph.* 569]: hinc forma recte concipitur in re ut principium operationis propriae ipsius. *Propria forma unius-*

cuiusque faciens ipsam esse in actu, est principium operationis propriae ipsius. (*Summa th.* 2. 2ae q. 179.) Minime vero eo datur intelligi, formam dumtaxat esse operationis principium; tota enim natura composita ex materia et forma est principium adaequatum specificae operationis in re qualibet. Dicitur itaque forma prae materia principium huiuscemodi, quia quemadmodum ex ipsa res quaepiam habet ut sit actu in hac vel illa specie, ita ex eadem sortitur etiam ut sit principium operationis, quippe quae non in potentia, sed in actu fundatur. " Agere, ait rursus S. Doctor, non est nisi per se subsistentis, et ideo neque materia agit, neque forma, sed compositum, quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus et actionis principium. „ (4. *Dist.* 12. a. 2. solut. 1.)

25. *Coroll. IV.* — **Omnis forma substantialis posita est in indivisibili.** — Postremo facile deducitur ex dictis, nullam formam substantialem suscipere posse magis vel minus, sed quamcumque *diversitatem* secundum maiorem vel minorem gradum perfectionis, quae in ea concipitur, continuo efficere *speciei diversitatem*. Id enim est proprium substantiae [*Pr. Ph.* 520, 5°; 524]: atqui ex forma substantiali res habet ut in specie substantiae constituatur. Apposite S. Thomas. " Esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8. *Metaph.* Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.) Et alibi. " Nulla forma substantialis recipit magis et minus; sed superadditio maioris perfectionis variat speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. „ (*Ibid.* q. 118. a. 2.)

§ 3.

Notio generica corporis.

26. **Quae compositio per se primo sit de ratione corporis prout huiusmodi.** — Quum compositio ex po-

tentia et actu minime officiat unitati, *per se* et *simpliciter* dictae; mutuo quippe se complent in eadem formali ratione: hinc ex unione materiae et formae ante descriptae exurgit substantia, per se et simpliciter una, composita tamen. Huiusmodi porro compositio ea est quae ex mente Aquinatis ipsam genericam rationem *corporis* constituit, ac illud a *spiritu* seu spirituali substantia primo distinguit. Tametsi proinde corpus communiter describi consuevit, *Substantia suapte natura trinam dimensionem in spatio postulans;* quae descriptio prior ac notior est quoad nos: vera tamen et quidditativa definitio corporis quae sit simpliciter prior et secundum se notior, haec esse debet; *Substantia ex materia et forma composita*, vel brevius etiam; *Substantia composita* (1). Ad rem Doctor Angelicus. " In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et forma est actus eius: et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, *in quantum est susceptiva eius.* Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper actus suus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse. „ (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 1.)

27. **Explicatio dictorum per causam finalem.** — Quoniam nihil prohibet definitionem, licet quidditativam,

(1) Consulto sic loquimur. Nulla enim alia habetur compositio, *quae sit in ipsa ratione substantiae*, praeter eam quae ex materia et forma constituitur. Neque obstat, quod in substantiis etiam spiritualibus detur vera compositio *ex essentia et esse:* haec quippe minime efficit ut ipsa substantia in sua essentiali ratione sit composita. Ut enim alibi declaravimus cum S. Thoma [*Pr. Ph.* 516, I], *esse* non pertinet ad essentialem rationem substantiae creatae, ac propterea substantia creata non definitur *ens per se*, sed *essentia seu quidditas cui convenit per se esse.*

quae ducitur ex una causa, explicare et etiam demonstrare per eam quae ducitur ex alia causa altiori; in ordine vero causarum primatum teneat causa finalis [*Pr. Ph.* 391, 667, II]: non abs re erit ostendere, quo pacto quae diximus, profundam explicationem mutuari possint ex fine absolute ultimo totius creationis, qui, ut suo loco ostendetur, in eo est ut res quaelibet pro suo modo et mensura divinae essentiae similitudinem referat. Et re quidem vera, proprius quasi character divinae essentiae in eo cernitur, ut sit nimirum actus et solus actus, atque adeo ab omni potentialitate alienus [*Pr. Ph.* 579...]. Hinc creaturae omnes in hoc primo divinam similitudinem referunt, quod unaquaeque pro suo modo actum essendi, qui omnium aliorum fundamentum est, appetit illumque conservat quantum potest; ac propterea *Sap.* I. 14. dicitur; *Creavit enim Deus ut essent omnia.* Differunt tamen, quia in hoc ipso aliquid potentialitatis continent; quippe in omni creatura essentia comparatur ad esse, ut potentia ad actum [*Pr. Ph.* 584...]. In hac porro generali assimilatione creaturarum omnium cum Creatore non idem est gradus. Substantiae namque spirituales, tametsi, ut modo dictum est, in ipsa essendi ratione, ut ceterae, potentia constent, si tamen spectetur sola ipsarum essentia seu quidditas, haec non est nisi actus; quare sunt naturaliter incorruptibiles. Contra accidit in substantiis materialibus, eo ipso quod eiusmodi sint, materiales scilicet. Quare maxime recedunt ab actualitate divini prototypi: quae proinde dissimilitudo reluceat etiam necesse est in ceteris attributis consequentibus. Atqui quod primo derivari intelligitur ex summa actualitate divini esse est omnimoda ipsius simplicitas quodcumque verae compositionis genus a se excludens [*Pr. Ph.* 581, II]. Hinc, quemadmodum in omni creatura compositio aliqua invenitur tum ex essentia et esse, tum ex substantia et accidente, ita in creatura materiali, cum sit maxime elongata a sinceritate divini actus, relucet insuper vera et interna compositio in ipsa quidditate substantiali secundum quam primo subsistit. Praeterea, ex eadem summa actualitate divini esse consequitur, ut secun-

dum eamdem simplicissimam entitatem coëxistat omnibus temporibus et spatiis possibilibus. Ex opposita proinde ratione intelligibile fit etiam, cur corpus, prae spiritu, durationem habeat, ac praesentiam in spatio imperfectissimam. Atqui in hac imperfecta praesentia in spatio continetur *moles* illa ratione cuius corpus dicitur trinae dimensioni subiectum. Quare, a primo ad ultimum, in doctrina exposita, ratio maxime a priori ducitur ad explicandum primo, cur corpus substantia sit composita; dein vero cur trinae dimensioni naturaliter subiiciatur: quorum illud essentialem, hoc vero descriptivam definitionem eiusdem corporis refert. Ratio nimirum haec est, quia corpus, utpote materia constans, maxime recedit ab actualitate divini esse. Hinc etiam Angelicus Doctor ostendit, ipsam genericam rationem substantiae, videlicet *per se stantis*, perfectiori modo spiritibus quam corporibus convenire. " Si dicatur, ait, stans per se ipsum quod non dependet a superiore agente, sic stare per se ipsum convenit soli Deo, qui est causa prima a qua omnes causae secundae dependent. Si autem dicatur per se stans illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsummet est forma, sic esse stans per se ipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma non est stans per se ipsam nisi ratione partium; quia scilicet materia est per formam, et forma sustentatur in materia. „ (Lib. *De Causis*, lect. 26.)

SECTIO V.

Substantialis corporum diversitas et compositio propugnatur.

28. **Quae res probanda et qua ratione.** — Ea quae in praecedenti sectione declaravimus, et fere exscripsimus ex doctrina Angelici, alia ex aliis nexa ita cohaerent invicem, ut si alia ratio deesset, hoc ipsum ea efficeret probatu digna. Praestat itaque, ut ea tantum argumentis

evincamus, unde cetera legitima ratiocinatione derivavimus. Haec porro duo sunt, *specifica* scilicet *corporum diversitas* et *interna compositio eorumdem in ipsa substantiali quidditate qua subsistunt*. Si enim haec duo constiterint, nihil est cur cetera quae in praecedenti sectione declaravimus, reiici aut debeant aut possint. Usui porro erunt in praesenti argumenta, quae *generatim* rem evincunt pro corporibus sive organicis sive anorganicis. Quare omittimus quae sunt exclusive propria viventium, humani corporis praesertim. Id enim plane requiritur ut *generica* ratio corporis constabiliatur, prout fert titulus praesenti disputationi praefixus.

THESIS III.

Corpora naturalia specifice differunt, non solum ad diversa eorumdem accidentia, sed in ipsa natura seu substantia.

29. ***Declaratio.*** — Antequam res probetur, duo notentur. Primo: sermonem habemus de corporibus quae sunt ex natura, et communi calculo censentur diversa quoad speciem; cuiusmodi habentur imprimis corpora organica, eaque in suis variis familiis distincta sive vegetalium sive animalium; tum vero etiam anorganica, elementaria vel mixta, quae ut specifice diversa in Chimia recensentur. Quaerimus scilicet, utrum haec *specifica* diversitas quam, communi sermone saltem, nemo non admittit, sit proprie et severe intelligenda, nimirum in ipsa *natura substantiali*, vel secundum quid tantum, ad sola scilicet accidentia quod spectat. Secundo: minime quaestio est de quantitativis corporum dimensionibus. Quare quae modo dicemus valent quoad particulas seu *moleculas* in quas divisione mechanica resolvi queunt, et in quibus ratio specifica cuiusque corporis salvatur. Alibi vero discutiendum reservamus, utrum hae moleculae in una ea-

demque corporis massa, viventis praesertim, vera inter se continuitate copulentur nec ne. Argumenta mox afferenda magna ex parte, tametsi polemice, iam praeformata fuere cum praesertim contra placita philosophiae corpuscularis rem declaravimus [8, seqq.]. Ducuntur vero potissimum tum ex propria ratione corporis naturalis, tum ex specifica diversitate operationum quas in natura conspicimus, tum denique ex fine generali totius creationis. Sic itaque directe haec exponimus.

30. ***Argumentum I.*** — Corpora de quibus loquimur, natura constant et in specie collocantur. Atqui natura rei cuiusque minime differt ab eius substantia. Ergo corpora quorum sermo est specifice differunt in ipsa substantia. Huius syllogismi consequentia legitima est. Minor constat ex ipsa *naturae* definitione tradita ab Aristotele quam initio praemisimus, quaeque communi sapientum consensu recipitur. Maior denique, praeter quam quod ex ipso communi naturae sensu constare videtur, sic ulterius comprobari potest.

Et sane, si res consideretur in corporibus viventibus videtur fere per se nota. Operationem quippe habent omnino propriam, atque adeo proprio etiam huius operationis principio constent necesse est. Atqui naturam habere dicuntur quaecumque *secundum quod ipsa* motus principium habent [4]. Quare ipsum *naturae* vocabulum primitus ut notiori impositum fuit ipsi *nativitati* viventium, ita ut nativitas dicatur, quia est *via ad naturam*, ut notavit Philosophus (2. *Phys.* c. 1.).

Hinc autem idem evincimus, ex analogiae argumento, quoad cetera corpora. Quemadmodum enim in organicis, sic etiam in corporibus anorganicis, conspicimus operationem omnino propriam, eamque diversam pro cuiusque speciei diversitate. Praeterea, sicut viventia, eo quod natura constant, producunt sibi simile, secus ac artificiata quae natura carent [6]; simili ratione inorganica etiam ex insita vi et quasi appetitu tendunt quantum possunt ad sibi simile producendum, tametsi id imperfectiori modo assequantur, utpote in inferiori naturae

gradu constituta. Hinc proprietates quas conspicimus in mixtis, temperamentum quoddam sunt qualitatum contrariarum elementorum, ex quorum mutua et contraria actione efflorescunt.

31. ***Argumentum II.*** — Probatio altera ducitur, ut diximus, *ex diversitate operationum*. Operatio nimirum cuiusque corporis naturalis manifeste se exhibet intrinsece determinatam, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Secus unicuique corpori naturali effectus quicumque essent plane indifferentes. Requiritur proinde aliquod principium unde haec specificatio legitime repeti queat. Quare etiam in iis, quae sunt ex arte, necessario requiritur *idea* artificis, quo scilicet eius actio specifice determinetur. Hoc porro principium, respectu operationis propriae cuique corpori, vel est ei intrinsecum, vel extraneum. Hoc secundum dici non potest. Ratio est, quia sic eiusmodi operatio corpori esset aut violenta aut praeternaturalis, quemadmodum ex. gr. est motus sagittae quo a proiiciente impellitur, aut motus ferri quando igne incandescit vel liquescit, qui motus cessant cessante actione extrinseci agentis unde proficiscuntur. Videmus autem e converso unumquodque corpus naturale tum maxime suam propriam actionem exercere, cum in suo statu naturali relinquitur, etiam remoto influxu extrinseci agentis, puta calorici vel electrici, unde fuit productum. Fateri igitur oportet, principium quod postulamus, corpori intrinsecum esse debere. Vel itaque consistit in accidentali eiusdem qualitate, vel in ipsa substantia. Hoc postremum si dicatur, habemus intentum: sin vero alterum, instaurabitur rursus argumentum, atque huius qualitatis principium expostulabitur, donec aliquando fateamur, operationem propriam cuiusque corporis, vel non esse naturalem, vel suam radicem habere in ipso esse substantiali cuiusque corporis, quod, utpote diversum pro specifica diversitate corporum, diversarum etiam qualitatum et operationum principium existit. " In omnibus quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam,

nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 1.)

Dicetur fortasse, hanc argumentationem non habere locum, si supponantur corpora quidem elementaria differre quoad speciem in ipsa natura substantiali, non tamen ipsa mixta quae inde componuntur, prout nempe sunt huiusmodi. Si enim ita res haberet, ex hac ipsa diversitate substantiali elementorum, et ex diversa ipsorummet combinatione, ratio idonea duceretur ad diversitatem omnem explicandam operationum corporum sive elementarium sive mixtorum.

Respondeo, hoc non videri cohaerenter dici. Et sane, si diversitas quam conspicimus in corporibus elementaribus, nos cogit ad inferendam eorumdem specificam diversitatem in natura substantiali, cum eadem plane ratio militet respectu corporum mixtorum, qua talium, quidni eadem illatio quoad ipsa concludatur? Praeterea, si quis attente rem perspexerit, ex hac explicandi ratione negatur potius, nedum explicatur, *propria operatio mixti*, prout huiusmodi. Tunc enim nulla alia vigeret unio inter corpora elementaria, nisi quae est plurium agentium secundum esse diversa in uno eodemque effectu. Est autem plane manifestum, in iis quae sic associantur, tot haberi operationes, quot sunt agentia, considerata scilicet operatione prout ab agente egreditur. Quare, si ita existerent elementaria corpora in mixto, haberemus quidem in ipso operationes proprias cuiusque corporis elementaris, sed nullo modo operationem aliquam quae sit propria mixti, prout tale est. Ex quo duo sequerentur incommoda. Primo quidem nullum admittere oporteret corpus *vere mixtum*, sed mix-

tio quaelibet esset tantum secundum minima iuxta se posita, scilicet nonnisi phaenomenica. Nullum praeterea corpus mixtum haberet in se principium motus, *secundum quod ipsum*, ac propterea eadem esset ratio ipsius quam corporis artificiati cuiuslibet: nempe nullum existeret corpus *mixtum naturale*.

32. ***Argumentum III.*** — Postremo res optime confirmatur *ex fine generali totius creationis*, qui non est aliud quam ipsamet divinarum perfectionum manifestatio. Huc enim duo spectant potissimum, ut opportuniori loco ex professo declarabimus. Primo quidem ipsamet creaturarum distinctio ac diversitas: dein vero ipsarum creaturarum activitas. Age iam, utrumque magna ex parte minueretur, de medio ablata specifica corporum diversitate in substantiali natura eorumdem. Primum quidem, quia sic non existeret ipsa *naturae* diversitas, quae est prima et quasi fundamentum aliarum omnium differentiarum. Alterum vero, quod inde consequitur, quia de medio tolleretur omnis vera generatio, ac tota corporum activitas ad sola accidentia terminaretur.

THESIS IV.

Essentia corporum, generaliter ac universe inspecta, duobus constat principiis substantialibus realiter invicem distinctis, nimirum materia et forma, tamquam potentia et actu in genere substantiae.

33. ***Probatio potissima.*** — Argumentum quo a veteribus haec res praecipue ostendebatur, ut ante diximus (1), depromitur ex transmutationibus quas conspicimus in natura. Sic, aqua resolvitur in oxigenium et hydroge-

(1) Cum veteres, ex praeiudicata ipsorum opinione de natura orbium coelestium, haec naturaliter incorruptibilia pronuntiarent, patet

nium, lignum ex combustione resolvitur in cineres, qui rursus in plantae transeunt alimentum, et planta in cibum animalis. Iam age, nemo inficiatur, ex huiusmodi transformationibus merito colligi corpora duobus principiis utcumque constare, quorum unum ut materialis, alterum ut formalis causa existat. Id quippe manifestum est ex ipso mutationis conceptu [*Pr. Ph.* 649]. Est etiam manifestum, et extra controversiam positum, materiam quae in his transformationibus se habet ut commune et permanens subiectum, in genere substantiae contineri. Duo propterea in dubium revocantur, atque adeo probatione egent ducta ex his transformationibus. Primo, utrum forma etiam quae est ipsarum terminus, *a quo* scilicet in corpore quod corrumpitur, *ad quem* vero in eo quod generatur, sit et ipsa in genere substantiae. Secundo, an a materia, cuius est forma, reipsa distinguatur. Porro utrumque ita colligimus ex citata experientia.

I. Corpora, quoad speciem considerata, mutuo transmutantur. Atqui specifica corporum diversitas non est in solis accidentibus, sed quoad ipsum esse substantiale ipsorum. Ergo in hoc esse, substantiali nimirum, transmutari dicenda sunt. Atqui rursus inintelligibilis est istiusmodi transmutatio, nisi forma, quae est eius terminus, sit in genere substantiae. Ergo tum materia tum forma corporum sunt in genere substantiae.

In hac argumentatione, propositio nota est experientia: assumptio in praecedenti conclusione probata fuit: consequentiae omnes sunt legitimae. Sola itaque subsumpta minor declarari debet. Id vero sic conficimus. Ac primo quidem id patet ex eo quod motus eiusque formalis terminus in eodem sunt genere; motus quippe a suo for-

hoc argumentum ab ipsis non adhiberi nisi quoad corpora *sublunaria*. Ceterum, cum haec opinio, de incorruptibilitate scilicet coelorum, nulla ratione vel probabili nitatur, atque adeo merito sit obsoleta, iure nos argumentum proferre possumus ut validum pro corporibus omnibus universe et generatim.

mali termino speciem sortitur. Si itaque transmutatio est substantialis, eiusmodi sit etiam oportet forma quae est eius terminus. Praeterea, nequit intelligi mutatio substantialis in subiecto, nisi quatenus est in potentia ad ipsum esse substantiale. Atqui manifestum est ex terminis, potentiam eiusmodi correlativum habere actum, non accidentalem, sed substantialem. Hic vero actus, in re praesenti, est forma ipsa quae est transmutationis terminus. Postremo, secundum hanc formam corpus, quod substantiali transmutatione corrumpitur vel generatur, specificam differentiam sortitur in natura substantiali. Atqui absurdum videtur, ut ex principio non substantiali aliquid sortiatur differentiam specificam in natura substantiali. Quare Aristoteles (1. *Natur. Auscult.* c. 8.) pro magno inconvenienti reputat, quod *substantia constet ex non substantiis;* et (6. al. 7. *Metaph.* c. 3.) dicit, formam esse *magis substantiam quam materiam.*

II. Quod vero realis distinctio intercedat formam inter eiusque materiam, constat primo quidem, quia potentia et actus, quae sint vere eiusmodi, relative opponuntur, ac propterea realiter distinguuntur. Atqui materia et forma mutuo se complent, ut potentia et actus, idque non secundum intelligendi modum dumtaxat, sed vere et physice. Deinde, materia eadem est in diversis corporibus, eademque perseverat sub utroque transmutationis termino; forma e converso diversa est pro diversitate corporum, et in transmutatione desinit vel incipit esse. Atqui haec sunt praedicata prorsus opposita, quae propterea uni eidemque realitati convenire non possunt.

34. *Confirmatio.* — **Huius doctrinae cohaerentia cum praecipuis problematibus de natura corporum agitari solitis.** — Confirmantur haec quae dicimus ex eo quod sic optima resolutio habetur quoad praecipua problemata, quae in Metaphysica proponuntur, corpoream naturam spectantia. Et ut a viventibus abstrahamus in praesenti, ad quorum naturam et unitatem pro merito declarandam haec sola doctrina idonea invenitur, ut suo loco ostendetur, ac generales dumtaxat utilitates indice-

mus, quae totam naturam corpoream universe respiciunt; haec commoda inde efflorescunt.

I. Manifeste se prodit in hac doctrina discrimen corpus inter et spiritum, idque per causam altissimam, tum intrinsecam, tum extrinsecam. Intrinsecam quidem: assignat enim hanc differentiam in ipso esse substantiali utriusque, unde tamquam ex prima interna radice proprietates ceterae pullulant. Extrinsecam vero, propterea quia hanc ipsam differentiam, internam scilicet, repetit ex diverso gradu similitudinis ad primum exemplar, Deum scilicet. Confer quae ante diximus [27].

II. Ita tuetur compositionem naturae corporeae, ut eiusdem unitati plenissime simul consulatur. Unitas quippe, veri et proprii nominis, ea est dumtaxat quae indivisionem ponit *in ipso esse* rei, ut suo loco declaravimus [*Pr. Ph.* 453]. Istiusmodi porro indivisio perspicue cernitur in natura corporea, tametsi composita, si haec compositio ex mente Aquinatis explicetur. Compositionem quippe tunc habemus ex materia et forma, sicut ex potentia et actu. Haec duo porro mutuo se complent in uno eodemque esse; cum illud ipsum quod est in potentia fit in actu. Quare hic maxime veritatem habet axioma alibi declaratum: *Actus et potentia sunt in eodem genere* [*Pr. Ph.* 578]. Ex quo ulterius colligitur, quo pacto natura corporea, tametsi duplici constet substantiali principio, non idcirco est merum *substantiarum aggregatum*, sed *substantia* vere et proprie. Materia enim et forma mutuo se absolvunt in ipso primo esse in quo res subsistit, quod quidem in materia est in potentia, per formam autem fit in actu. Unde, in hac doctrina, natura corporea est vere *substantia composita*, sic nimirum *composita*, ut non desinat esse *substantia*. Confer quae in Philosophia Prima disputavimus, th. XI.

III. Manifestissime elucet in hac explicatione discrimen *naturalis* ab *artificiali* corpore. Forma namque qua corpus naturale constituitur, ex mente Angelici, spectat ad ipsam quidditatem substantialem secundum quam ipsum primo subsistit: contra, in corpore artefacto, forma non est nisi accidens ab arte inductum quod totam substan-

tiam rei artefactae subaudit. Quare definitio *naturae* a Philosopho tradita, et communi sapientum consensu recepta, non verbo tenus dumtaxat, sed reipsa retinetur.

IV. Non minori perspicuitate in hac doctrina elucet specifica corporum diversitas, unde totius universi pulchritudo magna ex parte consurgit. Potissimum quippe argumentum ad hanc ipsam doctrinam constabiliendam inde profecto ducitur, ut haec diversitas in tuto collocetur, et pro dignitate explicetur, ut ex praemissis patet.

V. Illud etiam merito notatur a pluribus, ut ante innuimus [17], extrema in quae impingit *mechanica* et *dynamica* explicatio, ad naturam corporum quod spectat, optime vitari a doctrina scholastica, atque adeo eam minime subiici difficultatibus et incommodis quae in utraque hac philosophandi ratione ante notavimus. Apposite Matthaeus Liberatore. " Systema hoc vere mediam viam incedit inter duo extrema contraria, et dualitatem servat, essentiae corporum omnino necessariam. Si enim res funditus consideretur, cetera systemata ex eo peccant, quod ad essentiam corporis explicandam, vel afferant solam realitatem extensam, ut Atomistae; vel afferant solam vim inextensam, ut Dynamici. Systema Scholasticum utramque coniungit, et quoad conceptum perficit; atque ita incommoda devitat quae ex exclusione unius vel alterius, aut etiam utriusque perversa iunctione enascuntur. „ (*Institutiones Philosophicae*, Cosmol. n. 125. Edit. an. 1881). Confer quae in eamdem rem scite observat I. Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 7. c. 3.).

VI. Denique, ne plura consecter, id emolumenti habet haec sententia, ut doctrina Aquinatis in re gravissima et quae fundamentum est multarum disputationum, sive in Philosophia, sive in Theologia, minime relinquatur. Quanti vero doctrina Angelici sit facienda, et quanti periculi sit eam deserere, nemo est qui ignorat. Lege Encyclicam Leonis XIII. f. r. *Æterni Patris*, d. 4. Augusti, anni 1879.

SECTIO VI.

Obiecta dissolvuntur.

35. **Difficultates opponi solitae contra materiam primam, prout in hoc systemate concipitur.** — Quae ab adversariis hac in re opponuntur, alia impetunt ipsum generalem conceptum *substantiae compositae*, quasi notionem exhibeat terminis mutuo sibi contradicentibus constantem. Haec tamen iam in Philosophia Prima praeoccupavimus cit. thes. XI., quae propterea hic minime retractare oportet. Alia vero speciatim militant contra duo essentialia principia, unde substantia corporea componi intelligitur ex mente Scholasticorum. Haec modo examinabimus: ac primo quidem quae directe impugnant notionem *primae materiae* ante expositam.

Obiectio I. — Materia prima passim a veteribus dicitur esse *nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*. Atqui videtur manifestum, rem istiusmodi esse sonum sine mente, vel a nihilo non differre. Ergo prima materia, de qua Scholastici, est plane nihil vel chimaera.

Respondeo. *Distinguo maiorem*. Materia prima dicitur passim a veteribus *nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*, si haec intelligantur esse eiusmodi, tum *actu*, tum *potentia*, *neg.;* si haec sint quidem *actu* eiusmodi, non vero *potentia*, *conc. Contradistincta minori*, *neg. conseq.*

Ut in IV. Disputatione Philosophiae Primae ex professo declaravimus, praeter divisionem entis in suprema genera quae praedicamenta seu categoriae vocantur, omnino admittere oportet, quo praesertim mutationis veri nominis ratio constet, alteram entis, prout ens est, divisionem, qua scilicet dividitur in potentiam et actum; potentiam intelligendo, non eam tantummodo quae obiectiva dicitur, vel activa, verum etiam, quae physica quidem est et rea-

lis, passiva tamen. Haec porro divisio ut ibidem notavimus [437, III], non est generis in species, sed notionis analogicae, quae per prius de ipso ente praedicatur quod actu et potentia constat, posterius vero de hoc actu et potentia, prout sunt *principia quibus* ens absolvitur. Iam age, si res ita habet, constet autem aliunde, mutationem proprii nominis ad ipsum esse substantiale quarumdam rerum se porrigere, corporalium nimirum; manifeste consequitur, notionem sive potentiae sive actus, quam descripsimus, etiam in genere substantiae veritatem habere. Istiusmodi autem potentia est ipsissima prima materia, de qua Scholastici Doctores. Haec propterea non est *aliquid actu*, est tamen *aliquid in potentia*, ad quidditatem scilicet spectans substantiae corporalis. Ex eadem ratione non est *nec quantum*, *nec quale*, *nisi in potentia tantum;* quantitas quippe, et qualitas, quemadmodum accidentia cetera, subaudiunt actu constitutum subiectum ipsum seu substantiam, cui advenire intelliguntur. Quare Aristoteles (6. al. 7. *Metaph.* c. 3.), unde excerpta sunt verba quae modo interpretamur, non dixit solummodo materiam esse nec quid, nec quale, nec quantum, sed scite addidit; *nec aliquid eorum quibus ens determinatur*, gr. ὥρισται τὸ ὄν, quo loquendi modo ostendit sermonem heic esse non de re qualibet cui ratio entis realis utcumque conveniat, sed de actu specificante tantum vel de re tali actu iam specificata. Lege S. Thomam (l. c. lect. 2.).

Obiectio II. — Prima materia, quum dicatur ingredi in realem constitutionem substantiae corporeae, essentiam aliquam, tametsi incompletam, habere debet, non in mente concipientis dumtaxat, sed in ipsa natura rerum. Atqui quidquid est huiusmodi, eo ipso existit physice et realiter, *actu* nimirum. Ergo prima materia in nullo genere concipi potest per modum purae potentiae, physicae scilicet.

Responsio quae a non paucis Doctoribus Scholasticis huic difficultati aptatur, supponit, inveniri in materia, secundum se considerata, actum *entitativum* reipsa distinctum ab eo, quo existit tum forma tum compositum. Quare,

cum materia dicitur pura potentia, id accipiunt, non per exclusionem cuiuscumque actus sive formalis sive entitativi [*Pr. Ph.* 568], sed formalis dumtaxat. Addunt tamen, materiam eiusmodi actum proprium entitativum numquam habere, naturaliter saltem, nisi in sua concretione cum forma, h. e. in composito. Hanc sententiam amplectuntur non solum ii omnes, qui essentiam ab esse non distinguunt in rebus creatis, nisi sola distinctione rationis virtuali, sed etiam nonnulli ex iis qui hac distinctione minime sunt contenti. Confer Suarez (*Metaph.* D. 13. sect. 4, 5.), Conimbricenses (*De Physico Auditu*, c. 9. q. 6. a. 2, 3.). Consequenter tamen ad principia quae in Philosophia Prima praemisimus [584, seqq.], alium respondendi modum eligimus, qui difficilior est quidem, at verus, ut nobis videtur, et ex mente procul dubio Angelici Doctoris. Nimirum, quemadmodum l. c. observavimus, non perinde est *habere* actum quo actu aliquid est, ac *esse* seu identificari cum hoc ipso actu. Sic etiam prima materia in sua concretione cum forma unde compositum exurgit, physice quidem existit ac propterea *habet* actum entitativum quo existit, sed non idcirco inde concludere licet, hunc actum eumdem reipsa esse cum ipsa potentialitate materiae primae. Nihil itaque prohibet, quominus prima materia sit quidem seu existat physice et realiter in composito, per eumdem tamen actum entitativum quo est seu existit ipsum compositum. Quocirca sic in forma respondere licet obiectae difficultati.

Conc. mai. Dist. min. Quidquid est huiusmodi..... actu nimirum, quatenus identificari debet cum hoc ipso actu quo physice et realiter existere dicitur, *neg.;* quatenus informari debet ab actu, *conc. Sub data dist. neg. conseq.*

Instabis. Prima materia creatione tantum esse incipit; dicitur praeterea esse causa veri nominis, respectu compositi saltem. Atqui creatio per se primo tendit ad esse; praeterea, nihil est causa nisi praeintelligatur iam esse, naturae saltem prioritate. Ergo materia prima, ut pura potentia, nihil est.

Respondeo. *Dist.* 1am *p. maioris.* Prima materia creatione tantum incipit esse seorsum a forma, *neg.;* una cum forma, creatione scilicet totius compositi, *conc. Dist.* 2am *p. maioris.* Dicitur praeterea causa *efficiens* respectu compositi, *neg.;* causa materialis, *conc. Contradist. pariter min. et nego consequens.*

Ut expresse docet S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 4.), in prima molitione rerum corporalium, creata a Deo fuerunt, vere et proprie, non materia tantum aut forma, sed corpora quae primo subsistere incoeperunt, quae demum cumque haec fuerint; materia vero et forma quibus haec constabant, non tam creata, quam *concreata* dici debent. Quare haec habet in responsione ad 2um. " Cum dicitur, *prima rerum creatarum est esse*, ly *esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem obiecti creationis... Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quod primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur, sit coloratum. „ Proposita insuper ratione qua ostenditur, materiam, utpote primum subiectum cuiusque transmutationis, non posse nisi creatione produci, haec addit in resp. ad 3um. " Dicendum quod ratio illa non probat quod sola materia creetur, sed *quod materia non sit nisi ex creatione:* nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae. „ Et huc optime facit similitudo illa qua B. Augustinus ante citatus [20, fin.] materiam comparavit *sono*, formam *verbo;* quae non seorsum aut diversa actione existere incipiunt, sed simul et una eademque actione. Ad illud vero quod ab obiiciente secundo loco oggerebatur, iam in Philosophia satisfecimus [595, 679], ubi ostendimus, ad naturae prioritatem requisitam in causa respectu sui effectus, minime postulari, universaliter loquendo, quod causa suo effectui praeexistere intelligatur. Neque obstat, quod in corporibus quae generatione oriuntur, materia concurrat non solum ut causa *essendi*, verum etiam ut causa *fiendi;* ad quod genus causalitatis videtur praerequiri existentia. Id quippe verissimum est: sed verum est etiam, istiusmodi generationem non habere locum, nisi quatenus unum corpus trans-

formatur in aliud; unde illud, *Corruptio unius est generatio alterius*. Quare, in hac hypothesi, materia concurrit quidem ut causa fiendi respectu formae generandae, sed prout existit sub actu corporis corrumpendi. Et haec est ratio quamobrem Doctor Angelicus paulo ante docuit, in prima rerum molitione, una eademque actione creativa, non solum materiam, sed formam etiam fuisse *concreatas*. Ceterum haec melius intelligentur, cum de *Generatione substantiarum naturalium*, et de *Creatione* ex professo agemus.

Obiectio III. — Materia corporalis dicitur a Scholasticis *una* quidem *eademque*, in potentia tamen ad formam *cuiusque corporis*. Atqui hoc postremum manifestae experientiae repugnat: alterum vero non probatur, immo affinitatem quamdam redolere videtur cum pantheistico errore de unitate substantiae. Attribuitur insuper huic materiae innominatus quidam *appetitus* respectu formae qua completur. Atqui appetitus actum, non puram potentiam, denotare videtur.

Respondeo. Quae hic oggeruntur, sola terminorum interpretatione evanescunt. Haec propterea notentur.

I. Cum ponuntur corpora una eademque materia constare, minime sermo est de unitate *reali* et *numerica*, quasi materia unius corporis reipsa minime distinguatur a materia alterius. Hoc quippe iam reprobavimus in Logica [*th.* XV]. Intelligitur proinde de sola *unitate rationis* et *identitate similitudinis:* ex quo fit, ut corpora adaequate quidem distinguantur invicem, diversitatem tamen specificam vel genericam non sortiantur, nisi ex forma. Hoc autem minime gratis asseritur a Doctoribus Scholasticis. Si enim corpora elementaria vere et substantialiter transmutantur in mixtum, puta oxigenium et hydrogenium in aquam, necesse est affirmare, haec corpora in materia convenire, quippe quae est commune subiectum huius transformationis. Atqui aliunde constat, oxigenium et hydrogenium misceri substantialiter tum inter se, tum etiam cum reliquis omnibus corporibus elementaribus ad diversa mixta efformanda. Ergo corpora omnia, sive elementaria, sive mixta, communem materiam merito habere dicuntur.

Ceterum haec luculentius patebunt ex iis, quae in Disputatione sequenti subiiciemus de veritate mixtionis ac formae substantialis unitate.

II. Si corpora in materia conveniunt, ut modo explicavimus, legitime inde consequitur etiam, materiam corporalem, secundum suam essentiam inspectam, esse in potentia ad formam cuiusque corporis. Hoc vero minime datur intelligi, materiam, secundum se spectatam, esse eodem modo in potentia, et ut sic dicam, in eodem potentialitatis gradu, respectu cuiuscumque formae. Sicut enim corpus, licet sit in potentia ad quaecumque loca, ad quaedam tamen immediate, ad alia vero plus minusve mediate; quemadmodum etiam, in spiritualibus, licet intellectus sit in potentia ad omnes formas seu species intelligibiles, proxime tamen non est idoneus nisi ad species primorum conceptuum et incomplexorum, et his mediantibus secundum naturae ordinem ulterius actuari potest respectu aliarum intellectionum: consimili ratione datur etiam determinatus naturae ordo, qui servari debet a causis naturalibus, ut materia corporalis de una in aliam formam transformetur. Quis vero sit determinatus hic naturae ordo, scientiae naturales, experientia praeeunte, patefacere debent. Quod si attendamus ad solam omnipotentem Dei virtutem, nihil prohibet, quemadmodum aquam in nuptiis Canae Galilaeae in vinum immediate transmutavit, sic etiam aliud in aliud quodcumque corpus immediate convertatur: quo sensu dicitur materia Deo *obedire ad nutum*. Lege S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 1.).

III. *Appetitus* denique qui materiae attribuitur, non est *elicitus*, sed *innatus*, qui consistit in ipsa naturali capacitate seu proportione materiae cum forma, qua naturaliter completur vel compleri potest. Haec porro capacitas ideo vocatur *appetitus*, quia per eam a Deo ordinatur ad bonum sibi consentaneum, ita ut quodammodo *vadere* intelligatur et non solummodo *duci* in finem debitum. Confer quae in hanc rem declaravimus in Philosophia Prima [662]. Patet autem, appetitum sic intellectum non esse actum quemdam sive formalem sive

entitativum, sed ipsam materiae potentialitatem, prout connotat naturalem finem quem ex se spectat sub ordinatione Creatoris. Ex quo etiam patet, huiusmodi appetitum seu potentiam non esse per modum facultatis cuiusdam ab ipsa materia distinctae eique superadditae, sed ipsissimam eius essentiam. Quare S. Thomas. " Actus ad quem est in potentia materia prima, est substantialis forma; et ideo potentia materiae non est aliud quam eius essentia. „ (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 1. ad 2.)

36. **Obiecta in formam substantialem.** — Quae huc spectant, alia ducuntur ex ipsa consideratione formae eiusmodi, quatenus ut pars exhibetur in constitutione substantiae naturalis; alia vero respiciunt modum quo ea produci dicitur secundum principia Scholasticorum. Priores tantum difficultates in praesenti examinamus; ceteras vero ad opportuniorem locum reservamus, quum data opera agendum erit de generatione substantiarum naturalium.

Obiectio I. — Materia et corpus communi sermone haud raro perinde accipiuntur. Ergo signum est, substantiam totam rei corporeae sola materia absolvi, citra substantialem formam a Scholasticis introductam.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* Ratio quare *corporis* et *materiae* nomina ad rem eamdem designandam quandoque adhibentur, duplex est. Prima, quia plerumque attenditur non ad ipsam primam constitutionem corporum, eamque naturalem, sed ad dispositionem generalem totius naturae, qua diversa corpora adspectabilem et pulcherrimam hanc mundi machinam efformant, vel etiam ad diversas formas artificiales quas operatione hominum corpora induunt vel induere possunt. Patet autem, subiectum quod tamquam materialis causa se habet in re eiusmodi, esse corpus vel corpora. Quare plures distinguere consueverunt *primam* a materia *secunda*, habito respectu scilicet ad formam substantialem vel accidentalem. Altera ratio cui innititur obiectus loquendi modus, inde repetitur, quod plerumque nos figurate loquimur, saepe denominantes per synecdochem partem a toto et viceversa. Quare nihil prohibet hoc modo denominare corpus a materia qua con-

stat, tametsi haec non est corpus sed pars tantum essentialis ipsius. Quod idcirco facimus, quia, ut ante declaravimus [27], prima et fundamentalis ratio qua corpus a spiritu distinguitur, ac determinatum suum essendi gradum habet, haec est praecise, quod *substantia* sit *materialis*, nimirum *materia constans*.

Obiectio II. — Unumquodque corpus componitur ex iis, in quae per chimicam analysim resolvitur. Atqui chimica resolutio nullam formam substantialem exhibet. Ergo nullae sunt formae istiusmodi.

Respondeo I. — Ipsi adversarii negare non possunt, ad essentialem constitutionem corporis mixti, prout eiusmodi, pertinere saltem formam illam, qua diversa elementa hoc modo potius quam alio, sive in spatio disponuntur, sive mutuo agunt et repatiuntur, quaeque in causa est cur hoc potius mixtum habeatur quam aliud. Atqui certe, chimica analysi peracta, nulla elucet forma seu dispositio istiusmodi; quin immo propterea praecise elementa apparent, quia prior illa forma seu dispositio cessavit. Quidni igitur, aliquid simile de substantiali forma concipiatur, de qua Scholastici Doctores? Profecto quidem, fiat quaeso analysis chimica canis vel hominis, ac nullibi certe videbitur anima, quae procul dubio constituebat canem vel hominem.

Respondeo II. *Distinguo maiorem.* Si sermo sit de compositione qua elementa miscentur in mixto, *conc.;* si sermo sit de compositione qualicumque, *neg. Conc. min. Dist. cons.* Ergo nullae sunt formae eiusmodi, si quis imaginetur eas cum materia *misceri*, ut mixtum quoddam ex materia et forma inde efflorescat, *conc.;* si res legitime concipiatur, prout veritas habet, *neg.* In compositis ex materia et forma, haec se habet ut actus, illa ut potentia. Actus vero complet quidem potentiam, cum ea tamen minime miscetur. Contra, elementa quae mixtum componunt, miscentur invicem, nec unum se habet ad alterum ut materia ad formam, sed mixtione peracta communi formae, qua mixtum constituitur, subiiciuntur: quod qua ratione fiat, alibi discutiemus. Resolutio autem chimica

transformatione quadam perficitur. In omni porro transformatione remanet certe subiectum, non vero terminus a quo ipsiusmet transformationis; qui quidem terminus est forma ipsa qua constat res quae transformari dicitur. [*Pr. Ph.* 623.]

Obiectio III. — Materia idcirco prima vocatur quia est *primum subiectum* rei corporalis. Atqui substantia nihil est aliud nisi primum subiectum, quod in re quapiam intelligitur respectu ceterorum quae eidem insunt. Ergo tota substantia rei corporalis sola materia absolvitur.

Respondeo. *Dist. maiorem.* Materia idcirco prima vocatur quia est primum subiectum *ex quo ut potentia constituitur* res corporalis in ipso esse in quo *primo* subsistit, *conc.;* materia..... est primum subiectum *actu iam constitutum* in esse, *in quo* cetera supervenire intelliguntur, quin ipsum constituant in ipso esse in quo primo subsistit, *neg. Contradist. min. Neg. conseq.*

Distinctio constat, tum ex iis quae in Philosophia Prima de notione substantiae disputavimus, tum ex declaratione ante tradita in sectione IV. huius Disputationis. Apposite rursus Angelicus. " Per animam enim intelligimus id quo habens vitam vivit: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, *per quem modum accidens dicitur esse in subiecto*, sed etiam secundum quod *materia prima*, *quae est ens in potentia*, dicitur subiectum. „ (2. *De Anima*, lect. 1.) Et alibi. " Duplex est esse: scilicet esse essentiale sive esse substantiale rei, ut hominem esse: et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album: et hoc est esse secundum quid. Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia: aliquid enim est in potentia ut sit homo...., aliquid in potentia ut sit album... Sed in hoc differunt: quia illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia *ex qua;* quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia *in qua*. Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima; quod autem est in potentia ad esse acci-

dentale, dicitur subiectum: subiectum enim dat esse accidenti, quia accidens non habet esse nisi per subiectum; unde dicitur quod accidentia sunt in subiecto. Et secundum hoc differt materia a subiecto: quia subiectum non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit, sed quod est per se et habet esse completum; ut homo non habet esse per albedinem. Sed materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit Comment. in 2. De Anima. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, accidens autem non dat esse subiecto, sed subiectum accidenti: licet aliquando ponatur unum pro alio, scilicet materia pro subiecto, et e contrario. „ (Opusc. 27. al. 31. *De Principiis Naturae ad fr. Silvestrum.*)

Obiectio IV. — Saltem minime videtur certum, S. Thomam reipsa distinxisse formam a materia. Cum porro in hac distinctione sita sit vis peripatetici systematis, minime licet invocare auctoritatem tanti Doctoris ad hanc theoriam fulciendam.

Respondeo. *Neyo antecedens.* Si liceret in dubium revocare etiam quae clarissime patent, non est profecto cur ulterius disputetur. Atqui realis distinctio formae substantialis a materia perspicua est omnino in omnibus plane operibus S. Doctoris. Constanter quippe ibi apparet corpus, prout ex forma et materia constat, ut compositum non *metaphysicum*, quale esset ex genere et differentia, sed *physicum* (1). Compositio vero physica, omnibus fa-

(1) " Dicendum quod differentia est quae constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia species rerum sunt, sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8. *Metaph.* In rebus autem materialibus aliud est, quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia. Unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum; sed unaquaeque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem, quae tamen differunt secundum considerationem nostram. In quan-

tentibus, ex realiter distinctis efflorescit. Sunt praeterea realiter contradictoria praedicata quae, ex doctrina Angelici, materiae et formae conveniunt, quae propterea uni eidemque rei convenire non possunt. Materia enim exhibetur ut pura potentia physica in genere substantiae; forma ut actus substantialis: illa est ingenerabilis et incorruptibilis et nonnisi creatione esse incipit, quemadmodum sola annihilatione desinere posset; forma vero, sola anima rationali excepta, per veram generationem producitur, et vera etiam corruptione desinit: materia a solo Deo creatur; forma autem producitur actione causarum secundarum, excepta iterum anima rationali: materia est una in omnibus corporibus, et in omni mutatione iugiter manet; atqui forma est substantialiter diversa pro diversitate corporum et in omni mutatione substantiali desinit esse, nisi sit subsistens qualis est sola anima rationalis. Ita S. Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 66. a. 2., q. 90. a. 2., q. 118. a. 1; Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 1; *De Pot.* a. 11; 1. *Physic.* lect. 15.), et alibi passim. Postremo signum certissimum existit realis distinctionis oppositio relativa; unde, etiam in mysterio augustissimae Trinitatis, ex relativa oppositione divinarum Personarum ad invicem theologi omnes earumdem realem distinctionem comprobant. Atqui Angelicus ubique materiam et formam exhibet, ut duo realiter invicem correlata. Mutuo enim se complent ut potentia et actus, idque physice et substantialiter; potentia porro relative opponitur actui quo completur. Dein vero, ex mente S. Doctoris, sola excepta anima rationali (quam profecto S. Thomas a materia distinguit), omnes aliae formae *de potentia materiae* educuntur; quidquid autem sit istiusmodi eductio, clarissime tamen exprimit relationem originis unius ex alio. Unde manifestum esse

---

tum enim intellectus noster considerat illam rem, ut indeterminate, accipitur in eis ratio generis: in quantum vero considerat, ut determinate, accipitur ratio differentiae. „ (*Summa th.* 1. p. q. 50. a. 1. ad 1.) Gemina habet (*Ibid.* q. 66. a. 1. 2; q. 88. a. 2. ad 4; 1. 2^{ae} q. 67. a. 5.).

potest, difficile inveniri discrimen, quo etiam unam substantiam ab alia secernimus, quod S. Doctor non posuerit materiam inter et formam. Quare quotquot ad haec usque tempora Aquinatem vel sequuti fuerunt, vel etiam oppugnarunt, nullam plane dubitationem quoad eius mentem in hac parte habuerunt.

Dicetur fortasse. Ex doctrina Angelici (*Summa th.* 1. p. q. 66. a. 1.), nec de potentia Dei absoluta, prima materia potest existere absque ulla forma; praeterea, ut ante concessum est, forma a S. Doctore dicitur educi de potentia materiae, quemadmodum etiam asseritur ea proprie non esse, sed compositum potius esse per eam (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 4.). Atqui haec bene intelliguntur, si forma sit modus quidam indistinctus a materia, minime vero, si ambo reipsa distincta exhibeantur.

Respondeo I. Ut alicui Doctori attribuatur aliqua opinio, minime satis est, ut ab eo affirmetur *una* tantum praemissarum, unde postea ex *propria* ratiocinatione haec conclusio derivetur, praesertim ubi de ipsius mente constat aliunde. Secus nulla sane daretur conclusio, ut ut absurda, quae Doctori cuilibet appingi non posset. Exemplo rem accipias. S. Thomas manifeste docet (*Summa th.* 1. p. q. 50. a. 1.), Angelos non posse in una eademque specie numerice multiplicari. Atqui (sic liceret complere argumentationem), hoc est solius divinitatis proprium, ut Doctores multi nec sane ignobiles probant. Deducemus ne, ex mente Aquinatis, Angelos esse totidem Deos, vel saltem minime certum esse, an S. Doctor id negaverit? Minime gentium. Simili ratione, verum est admitti ab Angelico duo illa principia, quae ab obiiciente assumuntur, sed illegitime inde concluditur tamquam doctrina eiusdem conclusio, quae ope alterius assumptionis inde derivatur.

Respondeo II. Etsi materia existere non potest absque ulla forma, de nulla tamen forma *determinata* affirmari potest, ex mente Aquinatis, sine ea materiam existere non posse. Atqui hoc ipsum est manifestum indicium distinctionis realis, ut ante dicebamus. Aliud vero hoc unum statuit, materiam scilicet ex doctrina Angelici essentialiter

exigere ut *aliqua* forma actuetur: *exigentia* autem non est *identitas*. Est praeterea simpliciter falsa affirmatio, quae per modum axiomatis supponitur in facta obiectione, nimirum, semper ac aliquid ab alio realiter distinguitur, eo ipso posse de potentia Dei absoluta manere sine illo. Sic, impossibile profecto est, verbum mentale conservari a Deo absque intelligente; siquidem eo ipso desineret esse vitale. Atqui certissimum est, realiter ipsum distingui ab intelligente a quo procedit; processio quippe, etiam in divinis, est signum realis distinctionis. Ad illud vero quod in obiectione additur de eductione formae de potentia materiae, et quod proprie non habeat esse sed compositum potius per formam, iam abunde satisfecimus, quantum ad rem praesentem spectat, in Philosophia Prima [527, obiect. III]. Hoc unum praeterea modo addimus, hanc doctrinam ab Aquinate proponi, ut universaliter veram quoad *omnes formas*, una excepta anima rationali. Quare expresse docet (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 1.; Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 11.), animam etiam pure sensitivam, qualis est anima belluina, non esse per creationem, sed educi de potentia materiae, et hoc ideo quia ei per se non debetur esse, sed soli composito per eam. Suspicabimur ne propterea, num S. Doctor etiam eiusmodi formam, animam nempe brutorum, a materia reipsa non distinxerit? Non puto.

Instabis iterum. Doctrina de materia et forma realiter invicem distinctis inextricabiles habet difficultates in Philosophia et Theologia. Atqui, pro honore debito Aquinati, non licet doctrinam eiusmodi ei attribuere.

Responsio facili et manifesta retorsione sic absolvitur. Honor debitus tanto Doctori exigit, ut ei minime adscribatur sententia quae multa habet incommoda in Philosophia et Theologia. Atqui Angelicus, citra dubitationem ullam, doctrinam de materia et forma realiter distinctis apertissime tradidit, ut ex praemissis patet, et quidem ut unum e praecipuis punctis suae philosophiae. Ergo praedicta incommoda huic doctrinae minime insunt. Ceterum minime oportet istiusmodi tricis ulterius implicari in se manifestissima.

DISPUTATIO II.

DE DIVERSITATE CORPORUM

SECTIO I.

Praemittitur Doctrina Aquinatis de distinctione formarum.

37. **Consecutio ad praecedentia.** — Doctrina Angelici, naturam corporum quod spectat, duabus quasi partibus praecipuis absolvitur. Altera ea est quam in Disputatione praecedenti exposuimus, de intrinseca scilicet compositione naturae corporalis ex materia et forma. Altera vero est ea quae, in uno eodemque corpore, non plures sed unicam substantialem formam agnoscit. Quemadmodum porro ex prioris veritate ipsa generica natura corporis innotescit; ita ex recta intelligentia alterius mira corporum diversitas secundum speciem et uniuscuiusque propria ratio profunde explicatur. Haec autem duo ita sunt invicem nexa, ut, si res bene penetretur, unum sine altero vacillet, quemadmodum ex iis quae dicturi sumus haud difficulter intelligi poterit. Ex iisdem quippe principiis secundum eamdem consecutionis rationem derivantur (1). Quo vero distinctius

---

(1) En quomodo S. Doctor loquitur de huius sententiæ gravitate, quae scilicet substantialis formae unitatem tuetur. " Quoniam sanctum est honorare veritatem prae ceteris amicis, ut dicit Philosophus in I. Ethic., ideo virtuosi homines non dimittunt propter veritatem ami-

procedatur, primo quidem totam Angelici doctrinam in re praesenti summatim exponemus: dein vero eamdem secundum diversa genera seu regna naturae tuebimur et ab adversariorum exceptionibus vindicabimus. Primum in hac sectione praestabimus, alterum in sequentibus.

38. **Summa huius doctrinae.** — Ad huius rei intelligentiam omnino praesupponere oportet quod in Philosophia Prima docuimus [*th.* III], attributa scilicet seu praedicata rei essentialia, in uno eodemque individuo, non distingui nisi sola ratione ratiocinata. Ex quo manifestum fit, in una eademque substantia, puta vegetalem, eamdem esse realitatem, secundum quam de ea praedicatur esse planta, corpus, substantia, vel ens: haec enim se habent, sicut conceptus inferiores et superiores, quibus attributa substantiae essentialia exprimuntur [*Pr. Ph.* 83]. Ex hac vero doctrina ulterius efficitur, ex iisdem omnino partibus physicis, unde generica ratio corporis conflatur,

---

cis displicere, ea quae contraria reputant veritati reprobando. Sed plerumque verum a falso non recte discernentes, eo quod quaedam falsa probabiliora sunt quibusdam veris, falsum quandoque iudicant verum propter apparentiam veri; ac per hoc, dum putant verum prosequi, falsum tamquam amicum prosequuntur, et repugnant veritati. Inter veritates siquidem de principiis naturae (veritas) de unitate formae *ad plurimas se extendit veritates:* quam agnoscunt aliqui, sed ipsam esse falsitatem putantes, tractaverunt irreverenter et penitus repudiaverunt. Quod vero ex eius cognitione multa dependent consequentia, expediens videtur ipsam manifestare amatoribus veritatis; ut ab eis agnita non amplius impugnetur, sed potius tamquam praecipua amica honoretur, ipsi autem per eius cognitionem ad videndum multas veritates illustrentur. „ (Opusc. *De Pluralitate Formarum.*) Dubitatum est, an hoc Opusculum sit genuinus foetus S. Doctoris. Verum et ut omnino aureum illud habuit Toletus, et germana sancti Thomae doctrina in eo certe continetur, quam in omnibus suis indubitatis operibus tamquam unam ex praecipuis veritatibus tuetur. Tertiam eiusdem operis partem hactenus desideratam cl. Uccelli paucis abhinc annis in archiviis reperiit. Ceterum eamdem doctrinam perspicue, ut diximus, tradit multis aliis in locis. Exemplo sint *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 3, 4, 6: *Cont. Gent.* lib. 2. c. 57, 58; lib. 4. c. 81: 2. *Dist.* 12. q. 1. a. 4; *Dist.* 18. q. 1. a. 2; 4. *Dist.* 44. q. 1. a. 1. solut. 1: *Quol.* 1. a. 6; *Quol.* 11. a. 5; *Quol.* 12. a. 10: 2. *Metaph.* lect. 4; 7. *Metaph.* lect. 12: 2. *De Anima*, lect. 1. etc. etc.

ex iisdem, inquam, constitui etiam tum rationem specificam plantae qua de agitur, tum etiam rationem generícam substantiae, ipsamque rationem analogicam entis, quae de ea praedicantur. Si enim in ratione plantae liceret invenire aliquid, quod ne implicite quidem esset imbibitum in ipsa ratione substantiae, prout haec de planta praedicatur, falsum profecto foret asserere, secundum unam eamdemque realitatem aliquid unum idemque esse et plantam, et corpus, et substantiam, et ens. Cum itaque ratio generica corporis, ut ante docuimus, constituatur intrinsecus ex prima materia et substantiali forma, necessario consequens fit, ut, in una eademque substantia corporea, per unam eamdemque ipsissimam formam materia constituatur actu, tum in infima specie naturae quam sortitur, tum etiam in ceteris gradibus superioribus, sive genericis, sive etiam analogicis. Huc porro spectat magnifica doctrina Angelici de distinctione formarum corporalium. " Forma, ait, est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite: sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius. Puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus; et forma plantae dabit ei et hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, et insuper sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium, secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in 8. Metaph., quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in 2. de Anima dicit, quod vegetativum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono: pentagonum enim virtute continet tetragonum, habet enim hoc et adhuc am-

plius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod tetragoni est, et id quod est pentagoni proprium, sicut duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. „ Huc usque Angelicus (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 3.).

39. **Distinctio rationis in materia et forma secundum diversos gradus rei metaphysicos.** — Ex hac doctrina patet imprimis, quemadmodum in una eademque substantia, non quidem re, at certe ratione, distingui debent gradus diversi tam generici quam specifici quibus concluditur: ita etiam consimilem distinctionem fieri debere in materia et forma unde coalescit: in illa quidem, h. e. in materia, secundum diversos gradus suae potentialitatis, in hac vero, h. e. in forma, pro diversis gradibus actuationis, quos in utraque concipimus. Quemadmodum proinde unum idemque corpus, planta exempligratia, idcirco dicitur *ens*, quia ipsi competit esse; *substantia* vero pro eo quantum est simpliciter, atque adeo non in alio tamquam in subiecto; *corpus* propterea quia triplicem in spatio dimensionem naturaliter exigit; *virens* ex eo quod in sui natura habet ut ab intrinseco se moveat; atque ita porro, quousque deveniatur ad speciem specialissimam in qua collocatur: sic etiam eadem materia eademque forma, unde constat, diversimode sunt concipiendae, illa quidem ut potentia receptiva, haec vero tamquam principium formale respectu actuum praedictorum. Quare cum planta exempligratia dicitur *ens*, in ipsa ratione entis, secundum quod de planta quidditative praedicatur, involuta habetur tum materia tum forma unde constat: materia tamen spectari debet praecise secundum quod est *potentia ad actum alicuius speciei*, non determinando quinam et qualis sit eiusmodi actus; forma similiter considerari debet secundum generalissimam rationem alicuius *actus specificantis*. Cum vero dicitur *substantia*, in hac ratione involvitur iterum tum materia tum forma, sed sub expressiori conceptu et secundum rationem magis determinatam: materia siquidem tunc concipitur ut potentia ad actum specificum,

non qualemcumque, sed primum seu substantialem; cuius modi actus est forma ipsa quae tunc concipitur. Id ipsum dicas de ceteris praedicatis inferioribus, quousque sistatur in ultima specie, sub qua non sunt nisi individua.

40. **Forma corporeitatis.** — Ex his quae modo diximus, perspicue concluditur doctrina maxime notanda in re praesenti. Nimirum intelligitur, quid tandem sit *corporeitas* seu *forma corporeitatis*, de qua tam saepe occurrit sermo, sive apud veteres, sive etiam apud recentiores philosophos. Haec itaque diligenter observa. Omnis forma substantialis cuiusque corporis, et est forma, et est forma substantialis, et est substantialis forma corporis. Unde haec tria continentur in generali conceptu *substantialis formae corporis*, non ut tres realitates distinctae, sed ut tres rationes intellectae plus minusve expressae unius eiusdemque formae. Prout est *forma*, materiam complere concipitur in actu alicuius speciei; atque ita materia intelligitur idonea ad actum essendi recipiendum, prout ante explicavimus [24]. Ut forma *substantialis*, est formale principium essendi materiae, non quomodocumque, sed substantialiter, videlicet secundum esse primum et simpliciter. Ut denique concipitur esse substantialis forma *corporis*, materiam constituit in generica ratione substantiae, non qualiscumque, sed cui trina dimensio naturaliter debeatur: atque hoc modo forma vocatur *corporeitatis*, propterea quia communiter omnes concipiunt corpus ut substantiam subiectam trinae dimensioni. Porro hoc tertium per se consequitur ex secundo. Ut enim ante declaratum dedimus [27], quod substantiae debeatur trina dimensio, ex eo praecise profluit, quod substantia sit materialis, quae scilicet constat materia et forma substantiali. Hinc manifestum est, *corporeitatem*, quatenus in genere substantiae consideratur, specialem quamdam formam minime postulare, sed esse communem effectum formalem cuiuslibet formae ex generica tantum ratione *substantialis formae informantis*. Apposite S. Thomas. " Corporeitas dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cuius-

cumque corporis *nihil est aliud quam forma substantialis eius*, secundum quam in genere et in specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi... Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam corpus dicitur esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. „ (4. *Cont. Gent.* c. 81.) (1).

41. **Specifica formarum diversitas.** — Quemadmodum ex generali ratione formae substantialis ipsa generica corporis ratio actu constituitur, ita ex maiori vel minori gradu

---

(1) Eamdem doctrinam nitide tradit Suarez his verbis. " Impossibile est, dari formam substantialem dantem specificum gradum substantiae quae non det etiam illum gradum genericum et effectum formalem quem dare fingitur forma corporeitatis distincta. Ergo et superflua et impossibilis est talis forma. Consequentia est evidens, quia idem essentiale praedicatum, idemque effectus formalis non potest eidem rei convenire per duas formas realiter distinctas. Antecedens vero probatur. Quia non potest dari forma substantialis quae conferat specificum gradum, quae essentialiter non includat communem et genericam rationem formae substantialis informantis materiam. Sed haec praecisa ratio sufficit ad constituendam formam corporeitatis. Ergo forma corporeitatis non est specialis forma, sed *est quaelibet forma substantialis considerata secundum communem rationem formae substantialis informantis.* Minor probatur, reliqua enim clara sunt. Nam ex hoc praecise quod aliqua substantia intelligatur composita ex materia et forma substantiali, essentialiter est substantia corporea, seu corpus de praedicamento substantiae; nam, ex vi talis compositionis, et est essentialiter distincta a substantia incorporea, et est capax quantitatis seu trinae dimensionis, in quo consistit ratio substantiae corporeae. Unde forma corporeitatis, ut sic, *non dicit nec requirit quod ipsa corporea sit seu extensa, sed solum quod informet materiam, ratione cuius compositum inde resultans sit capax trinae dimensionis.* Nulla est ergo necessaria seu possibilis forma media quae det esse genericum corporis, sed quaelibet forma substantialis ex vi suae genericae rationis illud confert. „ (*Metaph.* D. 13. sect. 3. n. 21.) Confer etiam quae scite notavit I. Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 8. n. 833, seqq.).

perfectionis quo diversae formae substantiales aliae aliis supergrediuntur, mira enascitur subordinatio naturarum quae in adspectabili hoc universo cernitur, ac triplex quasi regnum quo natura visibilis dispesci consuevit, minerale scilicet, vegetale, et animale. Haec propterea subordinatio non est intelligenda, quasi in natura superiori, praeter formam naturae inferioris, alia superaddatur nobilioris perfectionis, sed ita ut forma naturae superioris virtute contineat inferiorem, sicut numerus maior continet minorem. Apposite rursus Angelicus. " Cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur 8. Metaph., oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam. Ut puta, quod una forma (*mineralium*) constituit in esse corporali tantum; hunc enim oportet esse infimum gradum formarum naturalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales; quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est: alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale: et ulterius alia forma dat ei, et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum: et sic est in aliis. „ (Qq. Disp. *De Anima*, a. 9.) Ex hoc autem deducit ibidem S. Doctor observationem intellectu dignissimam. Nimirum, sicut ratio generica, ad differentiam comparate, se habet ut materiale quoddam ope differentiae perficiendum, sic tamen ut haec distinctio non accipiatur secundum rem, sed secundum intelligibilem rationem [*Pr. Ph.* 474, obiect. III.]: ita etiam prima materia, prout intelligitur perfecta seu actuata per formam in gradu inferiori, puta corporis, accipitur per intellectum ut materiale quoddam ulterius perficiendum per eamdem formam, secundum quod ab ea accipit actuationem gradus superioris, vitae exempligratia. " Dicendum, ait, quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores et adhuc amplius; materia, prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectio-

ribus, consideratur ut materia propria etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; *ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem.* „ (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 3. ad 2.)

42. **Unio immediata cuiusque formae cum prima materia.** — Postremo colligitur ex dictis, formam substantialem quamlibet, ut ut perfectam, cum materia prima uniri *immediate*, h. e. citra intermedium alterius formae. Quandoquidem haec forma media quae intercederet, vel substantialis vel accidentalis sit oportet. Atqui neutrum haberi potest. Non primum, quia secus non una, sed plures substantiales formae in eodem naturali composito existerent. Non alterum, quia omne accidens supponit rem in esse substantiali iam constitutam, ac propterea minime concipi potest in materia in signo priori ad actum suae formae substantialis (1). Nec refert quod, in animali exempligratia, prius intelligantur proprietates transcendentales entium, unum scilicet, verum, et bonum; dein proprietates generales naturae corporeae, puta quantitatem, et chemicas proprietates: ac denique quae specificam ipsius differentiam consequuntur. Quemadmodum enim materia, tametsi ab una eademque forma actuatur, prius tamen secundum rationem intelligitur esse, quam esse corpus, et ratio corporis prius ei advenire concipitur, quam ratio specifica huius vel illius speciei corporalis: sic etiam

(1) " Impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et huius ratio est, quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo, intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut iam dictum est. Unde impossibile est, quod quaecumque dispositiones accidentales praeexistant in materia ante formam substantialem et per consequens ante animam. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 6.).

proprietates, quae ex priori ratione consequuntur, praeintelliguntur iis quae ex posteriori enascuntur. " Manifestum est, ait S. Thomas, quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia praeintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita praeintelliguntur accidentia, quae sunt propria entis, ante corporeitatem: et sic praeintelliguntur dispositiones in materia ante formam, *non quantum ad omnem eius effectum, sed quantum ad posteriorem.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 6. ad 1.) Nec iterum refert, quod materiam inter et formam intercedat *unio.* Haec enim profecto non est in ullo genere accidentium; ex unione quippe habetur ipsum substantiale compositum ex forma et materia: nec iterum concipi debet quasi forma quaedam substantialis intermedia; talis enim unio est ipsa actualis causalitas qua materia et forma immediate se complent ut potentia et actus [*Pr. Ph.* 650].

SECTIO II.

De corporibus elementaribus eorumque mixtione.

43. **Argumentum.** — Cum in praecedenti sectione doctrinam Aquinatis de specifica corporum diversitate universe delineatam exposuerimus, oportet modo ea magis in particulari applicetur diversis ordinibus, in quos veluti in totidem regna natura corporea dispescitur. Initium porro ducimus ab infimo gradu, qui in mineralibus conspicitur. Ex his vero alia *elementa* seu corpora elementaria, alia ex his *mixta* nuncupantur. De utrisque in praesenti est agendum. Ne tamen munus *Physicae experimentalis* cum munere nobis imposito permisceatur [*Pr. Ph.* 407], iuverit duo ante omnia praemittere. Primo: nemo profecto a nobis

iure expostulabit, ut phaenomena singula quae in synthesi ac analysi chimica interveniunt, describamus; causas item eorumdem proximas ac mutuas relationes; processus denique multiplices quibus ea obtinentur. Talis quippe factorum enarratio proprio iure ad experimentalem Physicam pertinet. Existit autem et alia atque altior istorum explicatio, qua nimirum phaenomena istiusmodi ad supremas causas revocantur, praesertim formales, quibus essentia ipsa corporum constituitur, unde primum tamquam ex intrinseca radice enascuntur: atque haec ad *rationalem Physicam* pertinet, quae, utpote Metaphysicae confinia proxime tangens, ad eam veluti pars revocari consuevit. Id porro in praesenti agimus. Neque illud praetermittendum est, Chimiae, ut quae scientia est experimentalis, analyses et syntheses esse reales, quae sicut a corporibus existentibus oriuntur, ita in corporibus existentibus terminantur: componentia proinde quae sic habentur, minime censeri queunt principia essentiae corporeae, cum sint et ipsa corpora quaedam. Quaestio autem praesens ipsa principia rimatur quae essentiam corporum constituunt: quare non mera experientia detegi possunt, sed subtili ratiocinatione, factis quidem experimentalibus innixa iisque non contraria. Secundo: in iis quae a veteri schola hac in re fuere tradita, sedulo etiam distinguere oportet partem rationalem et metaphysicam scientiae quae tunc habebatur de natura corporea, quaeque *Physica Generalis et Animastica* dicebatur, ab ea eiusdem scientiae parte quae observatione tantum nitebatur et *Specialem Physicam* constituebat. Nemo negat, posteriorem hanc partem multum admodum recentioribus temporibus excultam et perfectam fuisse, ac in dies magis magisque illustrari. Sed non propterea ius habetur, Doctores Scholasticos aut vituperare aut plane derelinquere in iis quae in prima etiam parte docuerunt. Atque, ut exemplo res manifestetur, ex mente veteris scholae quatuor tantum corpora elementaria recensebantur; nunc temporis ad 65 fere excreverunt, nec improbabile est, plura quae nunc elementaria putantur, successu temporis inter mixta fore adnumeranda. Iam age, quis propterea dixerit,

ipsam generalem doctrinam de *natura mixtionis chemicae*, vel quae tradebatur a Scholasticis, vel etiam quae nunc a recentioribus Chimiae cultoribus traditur, falsam esse atque adeo omnino repudiandam, quia diligentior observatio numerum elementorum augendum esse docuerit? Haec scilicet mutabilem factorum notitiam respiciunt, sed immutabilem essentiae veritatem non attingunt. His itaque in antecessum constitutis, primo rationem corporis sive elementaris sive mixti ex mente veteris scholae, duce Aquinate, declarabimus; ipsiusmet deinde veritatem propugnabimus et vindicabimus.

44. **Quid elementum, et corpus elementare.** — *Elementum*, universe ac generatim, a Philosopho definitur (5. *Metaph.* c. 3.): *Id ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum speciem.* Quatuor proinde sunt de ratione elementi, prout huiusmodi. Primo quidem sit oportet in genere *causae materialis:* ad hoc enim exprimendum particulae illae in recitata definitione usurpantur, *ex quo componitur res.* Secundo requiritur, ut sit principium unde res componatur, non utcumque, sed *primo.* Quare syllabae quae pluribus litteris constant, sunt certe materia *vocis*, minime tamen elementa. Pertinet praeterea ad rationem elementi, ut sit aliquid *inexistens*, seu intrinsecum rei cuius dicitur elementum: " per quod, ait S. Thomas, differt elementum ab omni ex quo fit aliquid sicut ex transeunte, sive sit privatio aut contrarium, sive materia contrarietati et privationi subiecta, quae est materia transiens; ut cum dicimus, quod *homo musicus fit ex homine non musico, vel musicum ex non musico.* „ (*loc. cit.* lect. 4.) Quarto et postremo, elementum, idcirco quod est huiusmodi, *minime dividi potest in plura specie diversa*, ut videre licet in litteris quae sunt elementa vocis. Etsi enim divisibiles sunt in partes homogeneas unde componuntur, secundum scilicet diversa tempora prolationis; cuius rei gratia littera *A* exempli causa dicitur habere duo tempora, vel unum dumtaxat, prout longa est vel brevis: huiusmodi tamen partes non diversam articulationis speciem efficiunt. Contra accidit in syllaba; vocalis quippe et consonans,

unde componitur, sonum habent specifice diversum. Ex quo illud etiam intelligitur, elementa esse prima in synthesi seu compositione, ultima vero in analysi seu resolutione: compositionem et resolutionem dico, non praecise quantitativam ac mere integralem, sed quidditativam et secundum speciem.

Ex hac generali definitione elementi pronum est inferre definitionem *corporis elementaris*, quod primum est in synthesi chimica, ultimum in chimica analysi. Sic porro definitur ab eodem Philosopho (3. *De Coelo*, c. 3.): *Illud corporum in quod cetera corpora dividuntur, in quibus inest potentia aut actu, ipsum autem est indivisibile in diversa secundum speciem.* Quae definitio ex dictis facile intelligitur. Id solum addere oportet, idcirco sub disiunctione dici, *in quibus inest potentia aut actu*, ne immature in ipsa definitione praeiudicetur quaestio inferius resolvenda, quo pacto videlicet elementa insint in mixto. Patet autem, nihil esse quod in ea recentioris Physicae cultores reprobent: adamussim quippe congruit rei definitae, quaecumque denum fuerint corpora elementaria quae hoc nomine censeantur. Quare Aristoteles eam non aliunde probavit, quam *ex communi usu loquentium.* " Nominibus enim, ait S. Thomas, utendum est ut plures, ut dicitur in 2. Topicorum. Et hoc est quod dicit (Philos. l. c.), elementum esse tale, quale descriptum est, etiam in omnibus generibus, puta in corporalibus locutionibus et demonstrationibus, in quibus principia dicuntur elementa, quae non resolvuntur in alia principia. „ (*loc. cit.* lect. 8.)

45. **Corporum elementarium mixtio vera. Conditiones necessariae.** — Corporum quae descripsimus, elementarium scilicet, duplex mixtio a veteribus distinguebatur, altera *ad sensum* seu *apparens*, altera *vera* et *realis*. Prior (*miscuglio*) consistit in mera confusione particularum plurium corporum, quae etsi sensu non discernuntur, manent tamen in suis proprietatibus, nec ullum novum corpus naturale efformant, sed merum quoddam accidentale corporum aggregatum. Quare, ut habeatur, nulla certa *proportio* requiritur in componentibus. Posterior vero (*chimica*

combinazione) secundum ratas constantesque proportiones fieri exigit, in eaque elementa sic mutuo alterantur, ut corpus quod inde exurgit proprietates exhibeat toto coelo diversas a proprietatibus componentium; quod propterea ut novum corpus naturale ab omnibus censetur, exempligratia aqua ex hydrogenio et oxigenio coalescens. Omisso priori mixtionum genere, ut quod nullam facessit difficultatem, quatuor conditiones a veteribus requirebantur pro mixtione veri et proprii nominis, quibus Physica recentior nihil admodum contradicit.

Prima conditio est, ut quae sic miscentur, *conveniant in materia*. Si quis enim attente rem consideret, corpora quae *affinia* in Chimia nuncupantur, mutua sua actione et reactione huc tandem nituntur, ut scilicet unum convertat aliud, quoad fieri potest, in sui naturam, atque adeo naturales suas proprietates ipsi elargiatur. Patet autem, id eatenus fieri posse, quatenus communi materia constent, quae scilicet utriusque contrarii capax esse queat. Ad rem S. Thomas. " Quae miscentur oportet ad invicem alterata esse: quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, et possunt esse activa et passiva ad invicem. „ (2. *Cont. Gent.* c. 56.)

Altera conditio est, ut quae miscentur, *contrariis qualitatibus vestiantur*. Secus impossibilis evaderet mutua illa actio et repassio, unde temperamentum enascitur, vel, ut recentiores loquuntur, illa quasi *neutralizatio* qualitatum elementarium in corporibus mixtis. Quare magis *affinia* in Chimia censentur quae in hac mutua contrarietate praestant.

Requiritur tertio, ut miscibilia *in unum locum coeant:* quippe indistantia localis est ad agendum necessario requisita [*Pr. Ph.* 635, seqq.]. Quare Philosophus (1. *Gener.* c. 10.) notat, eo facilius aliqua misceri, quo magis sunt divisa aut divisibilia; quod habetur in corporibus, cum in statu liquido vel aëreo inveniuntur aut minutatim in pulverem sunt concisa. Sic enim facilius queunt mutuo se tangere et alterare. Id ipsum notavit Toletus ex communi veterum sententia. " Auctores, ait, conveniunt quod mi-

scibilia usque ad minima naturalia (1) dividantur, et singula minima sint iuxta alterius miscibilis singula, et se mutuo alterent, donec una tertia resultet forma ipsius mixti. „ (1. *Generat.* c. 10. q. 19.)

Postrema denique conditio est, ut mutua et contraria actione et passione *alterentur invicem*, unde fiat ut eorumdem qualitates mutuo refractae ad statum quemdam medium reducantur. Ut enim in ceteris, ita etiam in corporibus elementaribus, distinguere oportet substantialem formam a propriis qualitatibus eorumdem. Licet ergo illa intendi ac remitti non possit, ut ante notavimus [25] (2), nihil vetat, tale augmentum vel decrementum existat in qualitatibus quae ex substantiali forma emergunt [*Pr. Ph.* 549, 2ª]. Apposite rursus Angelicus. " Qualitates activae et passivae elementorum contrariae sunt ad invicem, et magis et minus recipiunt. Ex contrariis autem qualitatibus, quae suscipiunt magis et minus, constitui potest media qualitas quae sapit utriusque extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum. Sic igitur, remissis excellentiis elementarium qualitatum, constituitur ex eis quaedam qualitas media, quae est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem. Et haec

---

(1) Hoc nomine vocabantur in schola corpora quae minimam quantitatem sortiuntur eis naturaliter debitam, quae propterea, si ulterius dividerentur, non amplius in propria natura consisterent. Sunt scilicet ea quae *atomi* vel *moleculae* modo dicuntur. Sed de hac re plura opportuniori loco.

(2) " Averroes posuit in 3. de Coelo, quod formae elementorum propter sui imperfectionem sunt mediae inter formas accidentales et substantiales: et ideo recipiunt magis et minus; et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile (reprobaverat sanctus Doctor opinionem de actuali permanentia elementorum in mixto). Nam esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8. Metaph. Unde impossibile est, quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. Nec minus est impossibile aliquid esse medium inter substantiam et accidens. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.).

quidem qualitas est propria dispositio ad formam mixti, sicut qualitas simplicis ad formam corporis simplicis. „ (1. *Generat.* lect. 24.) Id porro significavit Aristoteles, cum mixtionem definivit *miscibilium alteratorum unionem;* quae definitio, ut optime notavit Toletus (1. *Generat.* q. 17.), minime spectat ad ipsum mixtum *postquam factum est*, de quo mox, sed ad mixtum *dum fit*, nimirum ad ipsam mixtionem formaliter consideratam *in suo fieri* (1).

46. **Corpus quod ex mixtione generatur. Quaestio resolvenda.** — Peracto motu alterationis quem descripsimus, ex veterum sententia et ex rei veritate corpus naturale progignitur, materia elementorum remanente, sed nova eaque substantiali forma actuata, secundum quam scilicet diversa mixta in sua specie constituuntur ac invicem distinguuntur. Eius materiam propria quantitas, formam vero propria ipsius qualitas consequitur. Sicut illa proportionalis est quantitatibus elementorum, ita haec temperamento quodam constat simplicium qualitatum eorumdem. Hic vero gravis exurgit quaestio, famosa quidem non minus apud veteres, quam apud recentiores. Nimirum ex una parte oportet omnino, ut elementa in corpore mixto non omnino corrupta esse dicantur; sic enim iam elementa falso appellarentur, atque adeo nulla posset reddi ratio, quare ex analysi mixtorum rursus eadem et non alia redeant elementa quae in chemica synthesi coaluerunt invicem. Ex alia parte vero, si elementa in propria natura dicantur perseverare in mixto, qui fieri poterit ut hoc, vere et proprie, sive corporis, naturalis scilicet, sive mixti nomen ac rationem sibi vindicet? Ad huius quaestionis resolutionem sit

---

(1) Haec distinctio mixtionis *in fieri* et *in facto esse* magni momenti est in re praesenti. Ut enim inferius apparebit, nihil vetat, quominus formulae omnes, quibus chimici uti consueverunt ad diversa composita chemica designanda, facilem et veram habeant intelligentiam, prout ad ipsam mixtionem *in suo fieri* referuntur, quin propterea similis etiam intelligentia postuletur pro ipso mixtionis effectu, corpore scilicet mixto quod inde enascitur.

THESIS V.

Formae essentiales elementorum in corporibus perfecte mixtis, quae scilicet ex chimica synthesi efflorescunt, neque actu formaliter, neque potentia tantum, sed virtute manere dicendae sunt.

47. *Probatur I. pars.* — **Excluditur prior hypothesis.** — Ut formae substantiales elementorum actu formaliter perseverent in mixto, opus est in eo, mixtione peracta, tot inveniantur formae secundum essentiam reipsa distinctae, quot sunt species elementorum quibus coalescit. Id porro duplici ratione sustineri potest. Vel enim hae formae elementares duntaxat in mixto ponuntur, forma vero propria mixti dicitur esse ipsa earumdem compositio et ordo; vel, praeter eas, agnoscitur alia substantialis forma quae prioribus quasi dominetur, earumdemque proprietates operationesque eo modo dirigat qui ad uniuscuiusque mixti naturam conveniat. Atqui neutrum iure asseritur, et utrumque merito excluditur.

Ac primo quidem, quod priorem spectat hypothesim, ea satis convellitur iis quae iam declaravimus, praesertim [9, 30, 31]. Accedit praeterea, quod nullum plane indicium ex experientia proferri potest in huius sententiae favorem. Quantum enim observatio se protendit, corpora simplicia in mixto ita se permeant, ut nullum sit spatium, etsi minimum, in quo dici possit esse unum sine alio. Et hoc praecipue differt inter mixtionem proprii nominis et simplicem corporum aggregationem (*miscuglio*). In hac partes quantitativae non omnes sunt eiusdem rationis, nisi specie tenus: in altera vero omnes sunt eiusdem rationis, neque ullum experimentum adduci potest quod oppositum persuadeat. Sic quaelibet pars aquae est aqua: contra si aqua vino misceatur, etsi partes omnes similares esse videantur, id tamen minime contingit secundum rei veritatem, sed

apparenter tantum: quaedam quippe sunt vinum, quaedam vero aqua. Iam age, nemo non videt, id locum non habere si fiat hypothesis quam refutamus, si scilicet singula elementa sui mera iuxtapositione propriam massam corporis mixti componerent. Et hoc est quod ait S. Thomas. " Si... mixtio fiat remanentibus formis simplicium corporum, sequitur quod non sit mixtio, sed solum ad sensum, quasi iuxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem. „ (1. *Generat. et Corrupt.* lect. 24) (1).

48. **Excluditur altera hypothesis.** — Contra aliam vero eiusdem sententiae explicationem haec faciunt.

I. Istiusmodi formarum multiplicatio est plane inutilis, immo, supposita substantiali compositione naturae corporeae ex prima materia et forma, inconsequenter asseritur. Substantialis quippe forma maxime ob id agnoscitur, ut vera unitas substantiae corporeae in tuto collocetur, idoneam scilicet reddendo rationem admirabilis connexionis

---

(1) " Una volta che i corpi composti siano preparati, e durante il tempo che non vengano chimicamente alterati, sono per tutta la loro massa altrettanto omogenei, quanto lo sono gli stessi elementi.... Non possiamo più scoprire i costituenti separati, anche per mezzo dell'ingrandimento.... (Nè possiamo) in verun modo provare che rinchiudano ancora le medesime specie di sostanze che adoperammo per formarli. „ Hugo Schiff (*Introduzione allo studio della chimica*, pagg. 19, 29, 127. Torino, 1876).

" Nel composto chimico i caratteri delle sostanze costituenti sono intieramente confusi in quelli del prodotto, e questa circostanza distingue un vero composto da un miscuglio meccanico, nel quale i caratteri di ogni elemento sono conservati sino ad un limite più o meno grande. „ Cooke (*La nuova Chimica*, Lett. 4ª). Etsi vero hic auctor dicat, facilem dari intelligentiam chemicae resolutionis ab iis qui arbitrantur elementa secundum propriam suam nàturam actu perseverare in mixto, addit tamen haec valde notanda. " Tuttavia io devo confessare, che mi sento tratto piuttosto a quella spiegazione della natura, che ha trovato seguito in molti dei più eminenti fisici dell'età presente, e.... secondo la quale le molecole dell'acqua sono perfettamente omogenee, ed il cambiamento che ha luogo, quando l'acqua viene decomposta, non consiste già nella risoluzione delle sue molecole nelle particelle preesistenti, ma nel dare allo stesso materiale altre affezioni. „

quae elucet inter effectus et operationes omnes cuiusque rei naturalis. Patet autem in hunc finem inutilem plane esse formarum multitudinem quae hic introducitur. Scilicet, in corpore mixto, etsi aliqua ratione, ut mox dicemus, elucent virtutes elementares, eae tamen videntur intrinsecus immutatae et ad altiorem quemdam gradum evectae: ex quo fit ut nulla habeatur operationum multiplicitas, ita ut aliae sint operationes elementorum, aliae vero mixti prout huiusmodi, sed una indivisa est propria operatio totius mixti et singularum partium eius. Tantae autem unitatis idonea ratio redditur utique, si una ponatur forma, tamquam radicale et proprium principium operationis consequentis, minime vero, si hae formae multiplicentur.

II. Unaquaeque forma substantialis materiam actu constituit in genere tum substantiae tum corporis. Ergo eam constituat oportet etiam in specie specialissima, immo et in individuo, sive substantiae, sive corporis [*Pr. Ph.* 472]. Si itaque materia a pluribus formis substantialibus actuari dicatur, necesse est, totidem species et individua, in genere substantiae et corporis, habeantur, quot sunt istiusmodi formae quae supponuntur. Atqui corpus mixtum quodcumque est unum individuum unius speciei in genere substantiae, sicut cetera corpora naturalia. Non datur itaque multiplicatio formarum de qua loquimur (1).

---

(1) S. Thomas hac ratione passim utitur ad multiplicitatem formarum substantialium in eadem re naturali excludendam. Forte non uberius id explicatum habes, quam in Qq. Disp. *De spirit. creat.*, a. 3. " Haec positio (sc. de multiplicitate formarum), ait, secundum vera philosophiae principia quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae est simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu: et propter hoc homo albus non est simpliciter unum; sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes; si autem esset seorsum animal, et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in 3. et 8. Metaph. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio acci-

III. Postremo adversus hanc hypothesim potest urgeri etiam ratio quam ante adhibuimus, de perfecta scilicet homogeneitate quam experientia demonstrat in singulis partibus eiusdem mixti corporis. Et re quidem vera, forma exempligratia hydrogenei, quae supponitur manere in aqua, materiam primam actuat et constituit in genere corporis, ac propterea reddit ipsam naturaliter impenetrabilem. Idem dicatur de forma oxigenei. Contrariis praeterea qualitatibus vestiuntur, atque adeo nequeunt esse in eadem parte materiae, sed in partibus distinctis. Habemus ergo duo corpora naturaliter impenetrabilia, quae proinde in eodem loco esse nequeunt. Atqui ex corporibus huiusmodi impossibile est, habeatur mixtio perfecta, sed ea tantum quae est secundum minima iuxta se posita, in qua certe deside-

---

dentis, quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem, quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit: unde sequitur, quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam. Quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum..... Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse ad esse, id simpliciter generatur quod fit ens, simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem, vel asinum, vel plantam: et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, ut ignem, aërem, aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari: et Aristoteles eorum dubitationem solvit, ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia numquam nudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. „ Huc usque Aquinas.

ratur perfecta illa homogeneitas quam ante descripsimus. Quare S. Thomas hoc argumentum generatim urget contra positionem Avicennae qui docebat, mixtionem quidem fieri secundum quod contrariae qualitates elementorum reducuntur ad medium, formas tamen substantiales elementorum integras permanere in mixto. " Hoc est impossibile, ait. Quia diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subiecta non invenitur nisi in corpore. Diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm: et ita non erit vera mixtio, quae est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quae est secundum minima iuxta se posita. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.)

49. ***Declaratio et probatio II. partis.*** — Altera pars propositionis sola declaratione probatur. Haec itaque diligenter adverte.

I. Ut paulo ante cum Aquinate notavimus [45], in corpore elementari, praeter substantialem formam, dantur etiam propriae qualitates et vires, quae ex priori naturaliter dimanant, suntque necessaria dispositio ut in materia conservetur: quemadmodum etiam videre licet in corporibus viventibus, in quibus debitum organorum temperamentum necessario requiritur ne moriantur. Hae porro qualitates et vires, secus ac ipsa substantialis forma, minime consistunt in indivisibili, sed intensive augeri ac remitti queunt, intra determinatos tamen naturae limites: ut iterum apparet etiam in viventibus, in humano corpore exempligratia, cuius vitalis calor intendi quidem ac remitti potest, salva corporis vita, intra certos tamen intensionis remissionisque gradus. Quamdiu itaque qualitates elementares intenduntur ac remittuntur, quin istiusmodi limites transiliantur, elementa corporalia alterantur quidem, ac plus minusve disponuntur ad corruptionem, minime tamen corrumpuntur: secus vero, si hi limites alteratione praetereantur. Haec porro alteratio debetur primo quidem in-

fluxui causarum universalium quae in transformationibus naturalibus operantur, puta solem, caloricum, electricum; dein vero qualitatibus ac viribus ipsis elementaribus, ut quae sunt invicem contrariae, earumdemque activitate determinatur et specificatur generalis ille influxus, qui ex prioribus causis habetur. Atque haec est ratio, quare eo facilius elementa corrumpuntur, quo magis sunt invicem contrariae qualitates viresque quibus ornantur: nimirum quia sic facilius transiliuntur limites alterationis, intra quos cuiusque elementi qualitas intendi ac remitti potest, salva eius natura.

II. Quum prima materia, in naturalibus transmutationibus, neque in nihilum redigatur, nec sine ulla substantiali forma remanere possit, elementis alteratione corruptis, ea in aliud naturale corpus transformentur oportet, quod suam propriam formam substantialem habet, qualitatesque inde naturaliter consequentes. Opportuniori loco examinabimus, qua ratione id naturalem activitatem non excedat, tametsi iam indicatum habes in Prima Philosophia [527, obiect. III]. Id modo observamus, quod, cum omnis effectus similitudinem suae causae efficientis gerat; causa vero efficiens praedictam transmutationem sint substantiae quidem naturales, at una cum viribus elementaribus ex mutuo earumdem conflictu ad medium redactis, quibus, ut diximus, specificatur influxus generalium agentium: efficitur inde, ut corpus novum ad quod transformatio terminatur, sit substantia quaedam naturalis, sed specificis characteribus viribusque distincta similitudinem referens temperamenti (*neutralizationis*), ad quod qualitates elementares ex mutuo conflictu devenerunt. Atque hoc est illud quod veteres dicere consueverunt, corpora scilicet mixta, etsi formaliter non includant elementa, illorum tamen specialibus viribus, haereditario quasi iure, locupletari et fecundari. " Dicendum est, ait S. Thomas, secundum Philosophum 2. de Part. Animal., quod formae elementorum manent in mixto non actu sed virtute: manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas

mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis vel animati cuiuscumque. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.)

III. Haec propria mixti qualitas, utpote quasi media inter qualitates simplices elementorum unde fuit generatum, actione iterum contraria alterius, sive elementi, sive mixti, alterari et ipsa potest, atque adeo amittere illud aequilibrium quod propriam cuiusque mixti dispositionem constituit. Cum vero haec qualitas sit participatio quaedam ex intereuntibus elementis, eorumdemque veluti semen, adest profecto ratio, quamobrem ex mixti corruptione, inverso quodam processu, ea prae aliis generentur elementa, unde primo illud enatum fuit. Apposite auctor Opusc. cui titulus, *De natura materiae et dimensionibus interminatis.* " In mixto manent formae miscibilium secundum virtutem, secundum Philosophum. Virtus autem ad actum pertinet. Et ideo in mixto est unde agatur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus unius miscibilium vincit proportionem in qua salvatur forma mixti. Unde corrupto mixto generatur forma simplex. „ (Opusc. 28. al. 32. inter *Opuscula S. Thomae*, c. 8.) (1).

---

(1) Hoc vero minime est sic intelligendum, quasi semper ex corruptione cuiusque mixti immediate habeantur eius elementa. Hoc quippe et experientiae repugnat, et ex statutis principiis minime consequitur. En quo pacto haec res explicetur a S. Thoma. " In corporibus, ait, diversimode accipiuntur termini (alterationis), infra quos natura rei salvatur. Uno modo a parte ipsius mixtionis: alio modo a parte diversarum specierum, ad quas requiruntur *diversae proportiones miscibilium.* A parte namque ipsius mixtionis sunt termini, quibus transitis fit continuo elementum simplex, *cuius virtus dominabatur in mixto super alia elementa.* A parte vero proportionis miscibilium, quae requiritur ad diversas formas et diversa esse, sunt termini similiter. *Et ideo cum una proportio deficit, succedit forma dans novum esse.* Considerandum est tamen, quod una forma mixti..... non salvatur in aliquo indivisibili ipsius proportionis, sed in quadam latitudine, infra terminos tamen naturae certos: nec, ea remota, necesse est statim formam simplicis elementi induci, sed aliud mixtum potest sequi. Unde magis distant a se termini mixtionis simpliciter, in quibus salvari potest natura mixti, quam termini intra quos salvatur homo vel quodcumque animatum: cum autem termini ipsius

IV. Ex his omnibus intelligitur sensus, et veritas postremae partis quam in thesi asseruimus. Certum est imprimis, elementa non manere in pura potentia materiae, cum dicuntur esse in mixto. Sic quippe omne mixtum ex omnibus elementis compositum dici posset, quod est plane falsum, et manifestae experientiae contrarium. Sunt itaque aliquo modo *in actu*. Potentia quippe et actus mutuo opponuntur. Est autem duplex actus, *formalis* et *virtualis*. Iam age, nequeunt elementa dici manere in mixto *actu formaliter:* hoc enim perinde esset atque ea minime substantialiter transmutari, adeoque secundum proprias substantiales formas in mixto perseverarent; quod in priori propositionis parte exclusimus. Permanent itaque secundum *actum virtualem* ipsorum. Hic porro actus, ut ex praemissis patet, est ipsa propria mixti qualitas; quae idcirco dicitur *virtus elementorum*, quia est ipsorum quasi semen ab iis procedens, ratione cuius rursus ex resolutione mixti enascuntur. Atque hoc est quod ait Aristoteles (1. *Generat. et Corrupt.*, c. 10.), totam disputationem de mixtione sic concludens. *Quae miscentur, et prius ex separatis coiisse, et posse rursus separari videmus. Igitur neque pernanent actu, ut corpus et albedo; neque corrumpuntur, aut ambo, aut alterum. Namque eorum virtus atque potentia salva manet.* Confer S. Thomam (*l. c.* lect. 24.).

---

mixtionis simpliciter transiti sint, non fit nisi simplex. Unde cum simplex elementum sit ultimum in quod resolvitur mixtum, necessario simplex elementum fuit primum in eius constitutione; non tamquam potentia tantum, sed sicut illud cuius virtus in ipso manet secundum Philosophum: *et haec virtus mutatur a proportione una in aliam, generando et corrumpendo species mixtorum, donec ad naturam propriam redeatur.* Unde cum unum mixtum fit ex alio, non est necesse elementa de novo convenire: imo virtutes elementorum causando diversas proportiones mixtionis causant diversa mixta.„ (Op. 33. al. 37. *De quatuor oppositis*, c. 5.)

Solvuntur difficultates.

50. ***Obiectio I.*** — Sententia proposita videtur opponi ipsi conceptui mixtionis. Quae enim corrumpuntur, cum non sint, misceri non possunt. Si ergo elementa corrumpuntur, sequitur ea minime misceri.

Respondeo. *Neg. assertum.* Ad probationem, *dist. antec.* Quae corrumpuntur, cum non sint, misceri non possunt antequam corrumpantur, *neg.;* cum iam fuerint corrupta, *conc. Dist. pariter conseq.* Ut ante notavimus [45], mixtio *formaliter considerata* non habetur nisi cum elementa ex mutuo contrariarum qualitatum conflictu alterantur. Tum vero sunt quidem in via ad corruptionem, minime tamen sunt corrupta: siquidem id habetur *in fine alterationis*, cum nempe mixtio perfecta fuerit. Ad rem I. B. De Benedictis. " Respondeo, mixtionem non esse sed trahere corruptionem: ipsa enim est unio alteratorum, quae dum sunt alterata, non sunt adhuc corrupta, quamvis sint in via ad corrumpi. Quare miscentur elementa dum sunt: deinde vero per actionem agentis proportionati transeunt in mixtum. Hic ipse porro transitus solet mixtio appellari, *denominatione desumpta a mixtione quam praesupponit.* „ (*Philosophia Peripatetica*, to. 3. lib. 2. c. 8.) Neque obstat Philosophi auctoritas paulo ante citati, dum simpliciter negare videtur, elementa per mixtionem corrumpi. Immediate quippe subiungit, *nam virtus eorum salva manet.* Ex quo patet, qua ratione eius dictum intelligere oporteat. Quae enim simpliciter et absolute dicuntur corrumpi, puta cum viventia moriuntur, nullum sui semen in re corrupta relinquunt, quo rursus in pristinam naturam redintegrentur: unde illud effatum, *A privatione ad habitum non datur regressus.* Id porro minime accidit in corpore mixto. Accedit, quod ope mixtionis elementa, dum transeunt in mixtum, naturam nobilioris speciei induunt: corpus quippe mixtum valore aequivalet omnibus suis elementis. Cum vero transmutatio accidit eiusmodi, ea generatio potius quam cor-

ruptio denominari solet, ut notavit idem Aristoteles (1. *Generat. et Corrupt.* c. 3.) Confer Silvestrum Mauro (*Qq. Philos.* lib. 3. q. 14. ad 3.)

Obiectio II. — Theoria atomismi est totius Chimiae fundamentum. Atqui ea plane contradicit sententiae expositae. Ergo haec reiici debet

Respondeo. *Dist. maiorem.* Theoria atomismi est fundamentum totius Chimiae in quibusdam assertis, quae scilicet vel experientia constant, vel inde legitima ratiocinatione inferuntur, *conc.;* in omnibus, ac proinde etiam in pronuntiatis quae a plerisque scientiarum naturalium cultoribus gratuito asseruntur, *neg. Contradist. pariter min. et neg. conseq.*

Quae, in laudata theoria, vel experientia fulciuntur, vel inde, si minus certa, probabilissima saltem ratiocinatione deducuntur, haec numerari possunt. I. In actu chimicae combinationis fit resolutio corporum quae miscentur in minutissimas partes, quae vel *minima naturalia*, vel etiam *atomi* dici queunt. II. Haec corpuscula non utcumque, sed rata quadam et fixa proportione miscentur invicem, sic tamen, ut ea varia sit pro corporum diversitate, eadem tamen in uno eodemque. III. Quantitas corporis mixti, ac pondus absolutum inde consequens, proportionalia sunt quantitati ac ponderi elementarium: qualitas vero temperamento quodam constat qualitatum contrariarum eorumdem. IV. Nulla actio corporum fit sine motu locali nec sine determinata proportione ad illum. Porro nihil horum contradicit doctrinae Aquinatis quam sustinemus, ut manifestum fit ex iis quae ante declaravimus [12, 45]. Pronuntiata vero arbitraria quae nonnulli superaddunt, quod v. g. etiam peracta mixtione elementa in statu atomico perseverent in mixto, vel quod in corporibus alia non existat activitas praeter purum motum localem, et similia, experientia profecto minime constant, nec inde inferuntur, cum praesertim horum problematum resolutio non ad experimentalem, sed ad rationalem Physicam, seu potius Metaphysicam pertineat.

Instabis. Ex doctrina peripatetica, partes integrales

corporis mixti sunt plane similares seu homogeneae. Quomodo ergo fit, ut ab eodem agente, puta electrico, una pars aquae in oxigenium, altera vero ei perfecte similis in hydrogenium commutetur, et non potius vel tota fiat sive oxigenium sive hydrogenium? Quaenam rursus ratio congrua reddi potest diversitatis colorum, qui mediante spectroscopio observantur in corporibus mixtis secundum diversitatem corporum elementarium unde resultant?

Respondeo. Concedimus libenter, partes integrales mixti anorganici esse plane homogeneas, in quo consentientes habemus eximios etiam nostrae aetatis scientiarum naturalium cultores. At enim, qualitas propria corporis mixti media est inter qualitates *contrarias* elementares. Quare mirum videri non debet, si, causa interveniente quae aequilibrium illud abrumpat, iterum redintegrentur, et unaquaeque iuxta vim suam operari iterum incipiat. Certe quidem putare licet, lucem *albam* ex. gr. esse plane similarem seu homogeneam in omnibus suis partibus: ea tamen, ope refractionis, in diversissimos colores resolvitur, eos ipsos nimirum unde per synthesim habetur aut haberi potest. Ad illud vero quod additur de *spectroscopia*, solutio plana est. Eatenus nempe propriae qualitates simplicium tunc elucent, quia per combustionem, quam requirunt phaenomena id genus, corpus mixtum resolvitur in sua componentia. Quapropter qualitates simplicium non elucent ante resolutionem mixti, sed in ipso actu resolutionis, cum scilicet incipiunt actu existere ipsa elementa.

Instabis iterum. Quaecumque materiae pars, in hypothesi peripatetica, potest certa forma actuari, si dispositiones adsint, et si par sit vis causae efficientis. Itaque non est ratio: 1° Cur iisdem in adiunctis, et eadem manente vi agentis, si sit ex. gr. hydrogenium ut unum, oxigenium vero ut novem, non totum oxigenium fiat aqua, si autem aliquid hydrogenei addatur, ut proportio reliqui oxigenei ad ipsum sit ut 8:1, totum combinetur seu tota materia fiat aqua. 2° Non est ratio cur quantitas quaevis ex diversis quantitatibus quibus una substantia cum alia misceri potest, sit semper multipla minoris earumdem; cum

praesertim quantitas ponatur esse quoddam accidens quod consequitur substantiam iam formatam.

Respondeo. In omni synthesi, corpora quae combinantur sunt activa simul et passiva ad invicem. Inter principium porro activum et passivum debita existat proportio necesse est. Quare etiam veteres expresse etiam loquuntur de *proportionibus* requisitis ad mixtionem, ut patet ex testimoniis S. Thomae ante recitatis [45, 49]. Quaenam vero sit huiusmodi proportio, frustra a ratiocinio expostulabis, quum experientia definiri debeat. Ceterum, ut leges *proportionum definitarum* et *multiplorum* (1), quarum exemplum ponitur in obiectione, facilius concipiantur, nihil prohibet dicere (saltem per modum hypothesis), minima naturalia, in quae resolvitur corpus in actu chimicae combinationis, non eadem quantitate ac pondere frui, sed diversis pro diversitate scilicet cuiusque formae elementaris.

---

(1) Lex *proportionum definitarum* appellatur in Chimia, secundum quam ratio mutua intercedens inter quantitates ponderabiles componentium, non variatur, sed eadem iugiter permanet. Sic, quaecumque sit aquae massa quam acceperis, si eam in sua elementa per chimicam analysim resolvis, constanter invenies, quantitatem hydrogenei ab oxigenei quantitate octies superari. Lex vero *multiplorum* respicit diversas combinationes quas unum idemque corpus inire potest cum altero. In hoc sita est, quod istiusmodi combinationes non aliter existant, nisi in iis ponderum proportionibus quae sint multipla infimi ponderis. Exempli gratia 175 nitrogenei partes cum variis quidem oxigenei quantitatibus combinari possunt ad diversa mixta efformanda: sed cum harum quantitatum minima sit 100, reliquae debent esse huius quantitatis multiplae, puta 200, 300, 400, 500. Iis etiam conserta est lex *aequivalentium*. Scilicet semper ac corpus aliquod misceri potest cum aliis in certis ac definitis proportionibus, haec alia rursus possunt invicem misceri secundum easdem illas proportiones. Exemplo sit hydrogenium, cuius grammus combinari potest cum 100 mercurii, 31, 65 cupri, 28 ferri: hinc, ex aequivalentium lege, 100 mercurii grammi possunt etiam misceri cum recitatis quantitatibus sive cupri sive ferri. Quamobrem quatuor haec corpora, in dictis proportionibus accepta, dicuntur respectu chimicae synthesis invicem aequipollere, ut quae combinationem inire possunt tum inter se, tum etiam cum alio quopiam cui aliquod istorum misceri potest.

Quamvis enim quantitas, et pondus inde consequens, conveniat corpori ratione materiae, eius tamen *determinatus* modus et mensura, quemadmodum etiam et figura, respondet formae qua in specie constituitur. Iam age, si semel hoc supponatur, facili certe negotio intelligitur pondus quod vocant *atomicum* seu *chimicum aequivalens* cuiusque corporis elementaris: et ita habemus legem *atomicitatis*, quae ceteras, proportionum scilicet definitarum, multiplorum, et aequivalentium complectitur. Atque ut exemplo res manifestetur, quoad legem multiplorum quae in primo adspectu videtur difficilior, supponamus ex. gr. minima naturalia oxigenei et nitrogenei eiusmodi esse, ut quantitas ac pondus absolutum prioris respectu quantitatis ac ponderis absoluti alterius sit ut 8 ad 14, accipiendo nimirum pro unitate quantitatem ac pondus absolutum hydrogenei. Illud profecto ex tali hypothesi necessario est consequens, ut diversae quantitates oxigenei quae cum eadem quantitate nitrogenei combinari possunt, se habeant invicem secundum proportionem expressam numeris 8, 16, 24, 32, 40; prout scilicet unum minimum naturale nitrogenei in combinationem venit cum uno, vel duobus, vel tribus, vel quatuor, vel quinque minimis naturalibus oxigenei. Cum enim istiusmodi minima sint naturaliter indivisibilia, unumquodque ipsorum integrum et non ex parte tantum cum alio vel aliis misceri potest. Lex proinde *atomicitatis*, ad quam, ut diximus, theoria atomica redit, si recte intelligatur, bene cohaeret cum doctrina *minimorum naturalium* de qua veteres. Sed, ad praevertendam perversam huius hypothesis intelligentiam, recte observat cl. L. De San, " in ea omnem compositionem chemicam explicari per atomos corporum chemice simplicium, tamquam per *prima principia generationis*, atque *ultimos terminos resolutionis*, non vero tamquam per principia quae secundum suum esse formale sint *intrinsece constitutiva* corporum chemice compositorum. Neque obstat quod chimici passim edicunt, moleculas corporum chemice compositorum intrinsece constare ex atomis corporum chemice simplicium. Nam aut materialiter intelligendum est hoc eorum decretum, ita ut

sensus sit, id quod est principium materiale in atomis corporum chemice simplicium remanere in moleculis corporum chemice compositorum; aut si revera intendant chemici significare, atomos corporum chemice simplicium secundum suum esse proprium et formale remanere in moleculis corporum chemice compositorum, finibus suae scientiae egrediuntur arbitrarie resolventes quaestionem quae non est chemica sed philosophica. Quamobrem frustra sunt quotquot in controversia de intima corporum constitutione chemicos appellant, in eorumque auctoritate se iactant, ac si videlicet chemici, qua sunt chemici, condidissent certam aliquam vel saltem probabilissimam doctrinam circa intimam corporum essentiam. „ (*Cosmologia*, 1. p. c. 2. § 1. Ed. 1881. Lovanii, typ. C. Fonteyn.) (1).

---

(1) " Se l'ossigene ed il mercurio sieno come tali presenti nell'ossido di mercurio, oppure se siano essenzialmente alterati nella combinazione...., sono desse speculazioni, con cui non ha niente che fare un chimico, che desideri stare puramente ai fatti. Ossido di mercurio è il nome dato ad un corpo, che riscaldato fornisce i due corpi, ossigene e mercurio; ed a questo fatto si allude soltanto, quando si dice che l'ossido di mercurio è un composto d'ossigene e mercurio. A questo stesso e alla proposizione, che mercurio e ossigene possono sotto certe condizioni riprodurre l'ossido di mercurio primitivo, si allude quando dicesi, che l' ossigene e il mercurio si uniscono insieme per formar l'ossido di mercurio, ovvero che l'ossigene e il mercurio sono i componenti dell'ossido di mercurio „ C. R. A. Wright (*Philosophical Magazine*, 1872).

" Il principale argomento, che suole addursi dai seguaci di quest'ultima teoria a mostrare che nel corpo, risultante da sostanze corporee di diversa natura, queste vi rimangono in atto senza che vi sia perciò vera trasmutazione di sostanza, si è che dal corpo risultante il chimico nella decomposizione ricava quegli stessi corpi di natura diversa che combinandosi lo avevano formato, e li ricava in quella quantità precisa in cui si erano combinati. Questo però a ben riflettere non prova il loro assunto. Supposta infatti la realtà di una trasmutazione di sostanza nella composizione, l' argomento mostra solo che nella decomposizione succede nuova trasmutazione in senso inverso. Per provare che i corpi rimangono nella loro natura nel composto, senza che avvenga trasmutazione di sostanza, bisognerebbe dimostrare l' esistenza attuale di questi componenti nel corpo risultante, fino che esso rimane quel corpo risultante che

Urgebis denuo. Phaenomena saltem *isomerica* non videntur posse explicari in sententia proposita. Sic ex. gr. oxigenium et ozonum diversissimas exhibent operationes, tametsi eamdem omnino constitutionem chemicam prae se ferant.

Respondeo. Aristoteles (2. *Generat. et Corrupt.* c. 4.), et cum eo veteres Scholastici, haud impossibile putabant, corpora elementaria generari posse, non solum ex analysi mixtorum in quibus virtute continentur, verum etiam per mutuam substantialem transformationem unius in aliud. Et re quidem vera, si actio agentis, puta electrici, tanta sit in unum elementare corpus, ut nec minimam quantitatem sibi naturaliter debitam conservare ei sinat, tale elementum seu minimum elementare in sui natura amplius persistere non potest, atque adeo in aliud transmutetur necesse est. Porro existimare licet, salvo meliori, id praecise contingere in corporibus quae *isomera* nuncupantur, cuiusmodi sunt ex. gr. oxigenium et ozonum. Nec certe adversarii potiorem dant explicationem, etsi in infinitum a nonnullis multiplicantur et continuo corriguntur arbitrariae hypotheses quas in medium producunt.

Obiectio III. — Sententia proposita non videtur secum ipsa cohaerere. Qualitates quippe elementares, etsi mutuo refractae, dicuntur perseverare in corpore mixto, quin tamen in eo remaneat forma ipsa substantialis elementorum propria, quae est ipsarummet qualitatum radix. Atqui hoc videtur contradictionem implicare; pereunte enim substantiali radice, necesse est pereant etiam accidentia naturaliter consequentia. Nimis praeterea fidenter in eius confirmationem appellatur ad auctoritatem Aquinatis, quum S. Doctor opinioni Avicennae non parum ad-

---

è, cioè prima della sua decomposizione: e questo nè lo dà l'osservazione diretta, nè lo dà alcun rigoroso ragionamento fondato sull'osservazione dei fatti e indipendente da ipotesi. „ G. Rubbini (*Lezioni Elementari di Fisica*, lez. I. n° 8. Bologna 1882).

stipuletur (2. *Dist.* 12. q. 1. a. 4; Opusc. *Super Boëth. De Trinit.* q. 4. a. 3.).

Respondeo. Difficultas quae priori loco obiicitur, generalem quaestionem attingit, quam veteres sub hoc titulo tractare consueverunt, *Utrum in generatione simpliciter dicta detur resolutio usque ad materiam primam.* Disputatur scilicet, utrum accidentia illa, quae communia sunt substantiae corruptae et substantiae de novo genitae, puta quantitas et qualitates nonnullae, sint *eadem numero*, vel *similia dumtaxat.* Videri potest de hac re Suarez (*Met.* D. 14. sect. 3.), ac Silvester Mauro (*Qq. Philos.* lib. 3. qq. 16, 17.): unde elucet, utramque partem contradictionis argumentis minime spernendis a Doctoribus Scholasticis hac in re sustineri, quin propterea formalem continentiam substantiae elementaris in corpore mixto admitterent, vel substantialis generationis principia scholastica inficiarentur. Nobis magis consona videtur principiis, quae antea cum Aquinate asseruimus [42, 49, II.], sententia posterior. Neque valet in contrarium apparentia sensilis. " Non enim, ait S. Thomas, sensus potest distinguere inter accidentia omnino similia, quando sine interpolatione sunt in eadem materia, puta quod color aceti sit alius quam in vino, quando vinum mutatum est in acetum. Cuius ratio est, quod accidentia numerantur ad numerationem subiectorum, et ideo ubi sensus potest distinguere inter subiecta, et inter accidentia distinguit, ut inter albedinem Socratis et Platonis, eo quod Socrates et Plato apud sensum sunt distincti. Unde et numerus est unum de sensibilibus communibus. Oportet igitur, quod ubi sola ratio attingit ad distinctionem subiectorum, sola attingat etiam ad numerum vel distinctionem similium accidentium. Hoc autem contingit quandoque in corruptione unius rei quae est generatio alterius, quod sola ratione apprehendi potest, quod forma substantialis inducatur quae constituat aliud subiectum. Non igitur ad sensum pertinet iudicare, accidentia esse eadem secundum numerum vel non, sed ad rationem solam. „ (Opusc. *De pluralitate formarum.*)

Ad illud autem, quod opponitur ex Angelico Doctore,

eius mens indubia est ex iis quae generatim tradit tum de unitate formae substantialis [37, nota], tum speciatim de modo quo elementa in mixto perseverant (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.; 1. *Generat. et Corrupt.* lect. 24.), ubi opinionem Avicennae vocat *impossibilem*. Neque obstat, quod in cit. Dist. hanc opinionem approbare videatur. Id unum a S. Doctore ex tali opinione assumitur, ut eius verba ostendunt, scilicet nihil prohibere aliquid esse perfectum *quantum ad esse primum* seu substantiale, *quin sit in sui complemento quantum ad esse secundum* seu accidentale; *cuiusmodi essent profecto elementaria corpora relate ad mixtum ex opinione Avicennae*. Vides itaque hic esse sermonem non categoricum sed hypotheticum. Idcirco vero S. Thomas hoc dicit, ut inde ostendat ulterius, quo pacto possibile fuerit in prima rerum molitione prius tempore extitisse corpora, substantialiter quidem distincta, sed in quadam confusione; ac deinde, accedentibus aliis perfectionibus accidentalibus, puta lucem, calorem, etc., in admirabilem hunc ordinem, qui in mundo conspicitur, distincta et compaginata fuerint; qui ordo profecto est quid accidentale, non substantiale, cuiusmodi etiam esset ordo elementorum in mixto, si elementa actu in ipso permanerent. Quod denique citatur ex Opusc. *Super Boëthium De Trinitate*, unice ostendit, S. Doctorem, cum haec scriberet, pro sua modestia mitius egisse cum Averrhoe et Avicenna, minime vero eorum sententiam a S. Doctore fuisse approbatam. Siquidem expresse ibidem docet, *formas elementares secundum se non remanere in mixto, sed solum prout sunt in virtute in suis qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas*. Ceterum S. Doctor in aliis suis operibus, ac nominatim in Summa theologica, utriusque opinionem, Averrhois scilicet et Avicennae, non solum minus probabilem, sed absolute *impossibilem* definit.

SECTIO III.

Conceptus vitae praeformatur.

51. **Ordo et ratio dicendorum.** — Egimus iam de propria ratione mineralium, in quibus natura corporalis minimum gradum suae perfectionis obtinet. Etsi porro in eo genere dentur corpora, non solum elementaria, sed composita etiam; non duo tamen sed unum *regnum* constituere dicuntur: quaecumque enim proprietates in corporibus compositis elucent, naturaliter resultant unice ex proprietatibus elementaribus. Quare hae omnes dicuntur simpliciter corporeae, utpote vel communes toti naturae corporali, ut ut elementari, vel ex his naturali quadam sequela dimanantes. Reliquum est, ut altius assurgentes, evolutionem naturae corporeae contemplemur in viventibus, in quibus gradum longe altiorem suae perfectionis obtinet, ac bina alia regna constituit, vegetalium scilicet et animalium. Haec tractactio proxime cognata est cum praecedentibus, atque alia ex aliis nexa ita apparent, ut mutuo se illustrent et corroborent: cuius rei gratia longe commodius existimavimus, ea in unam eamdemque disputationem coniicere. Tria porro praestabimus. Primo quidem generalem *vitae* conceptum expoliemus: secundo determinatum vitae gradum, quo vegetalia et animalia in natura fruuntur, definiemus: ac tandem de ipso sive vegetalis sive animalis vitae principio perscrutabimur ea omnia, quae dictu necessaria erunt, ut ipsa ratio naturae seu substantiae corporeae utriusque regni in tuto collocetur. Primum agemus in praesenti, cetera in sequentibus sectionibus. Sit itaque

CALIF. PROV.

THESIS VI.

Viventia vere et proprie ea dicuntur, quae secundum suam naturam connaturalemque dispositionem se agunt ad motum vel operationem aliquam. Quare I. a non viventibus differunt in ipsa natura seu substantia; II. eo perfectiorem vitae gradum sibi vindicant, quo res perfectius ex se et in se operatur.

52. ***Probatur I. pars.*** — Non possumus lucidiorem aeque ac breviorem probationem, seu potius declarationem, hac in re afferre, quam quae a Doctore Angelico traditur in Summa theologica, 1. p. q. 18. a. 1. Cum itaque S. Doctor propriam rationem viventis analytice [*Pr. Ph.* 102] sit declaraturus, primo observat ea in quibus vita manifestius elucet; quo scilicet ex iis, quae clariora sunt, investigatio exordiatur. Atqui vita manifestior est in animalibus; unde nomen *animae*, quo principium vitae designare solemus, proprium sibi fecerunt. Ratio est, quia in plantis vita infimum gradum obtinet, ideoque minus elucet: in entibus vero intellectualibus, qua talibus, vita quidem est longe perfectior quam in animalibus, utpote a materia remotior, sed ob eamdem causam eius ratio est minus nota nobis, qui a rebus sensibilibus et materialibus cognitionem emendicamus. " Unde, concludit S. Doctor, secundum illud oportet distinguere viventia a non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est, in quo primo manifestatur vita, et in quo ultimo remanet. Primo autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere; et tamdiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet: quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitae. Ex quo patet, quod illa proprie sunt viventia, quae seipsa secun-

dum aliquam speciem motus movent: sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout sentire et intelligere dicitur moveri, ut dicitur in 3. de Anima; ut *sic viventia dicantur quaecumque se agunt ad motum vel operationem aliquam; ea vero in quorum natura non est, ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt.* „ Haec S. Thomas. Confirmat id ipsum ex locutionibus metaphoricis, quibus non secundum rei veritatem, sed per quamdam similitudinem analogiae rebus vita tribuitur quandoque, propterea quia, tametsi ab extrinseco moveantur, videntur tamen quodammodo se ipsa movere. " Vivere, ait, secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio moveri: et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgo non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis, et argentum vivum quod motum quemdam habere videtur. „ (1. *Cont. Gent.* c. 97.)

Nec obstat huic doctrinae, quod corpora etiam non viventia ipsa se quandoque, non apparenter tantum, sed reipsa movere videantur. Sic ex. gr. pila movetur etiam cessante actione extrinseci proiicientis: similiter etiam corpora elastica, quae in proprium locum resiliunt dum comprimuntur, et corpora gravia quae naturaliter in centrum tendunt.

Etenim imprimis valde admodum differt inter motum vitalem ante descriptum, et motum corporum quae ab extrinseco impelluntur. *Impetus* enim ille, quem haec recipiunt et conservant, est procul dubio virtus aliqua activa eis inhaerens qua moventur, sed minime procedit ab eorumdem natura, cum sit potius instrumentum quoddam agentis extrinseci: quamobrem non dicuntur se movere, sed moveri dumtaxat; quod enim ea movet est motor extrinsecus, tametsi per virtutem quamdam accidentalem ab eo procedentem et mobili impressam. Ad illud vero quod additur de corporibus elasticis et gravibus, notandum est,

descriptum operandi modum, ut scilicet operatio, inspecta tum in suo principio tum in suo termino, sit intrinseca viventi, non quasi *per accidens* convenire viventibus, sed maxime *per se*, scilicet ob perfectionem suae naturae. Quocirca substantiae viventes, quo magis existunt in connaturali sua dispositione, et quo perfectiorem vitae gradum sortiuntur, eo magis se ipsae movent. Corpora contra elastica et gravia, etsi supponeretur in eis adesse principium non solum passivum verum etiam activum a natura inditum, quo vel in proprium locum resiliunt, vel in centrum pergunt, talem motum habent, non quando et quia sunt in naturali sua dispositione, sed ut ad hanc simpliciter redeant, quam quum adipiscuntur moveri desinunt et quiescunt. Ob hanc causam diximus in thesi, viventia ea esse quae *secundum suam naturam connaturalemque dispositionem* se agunt ad motum vel operationem aliquam. Apposite rursus S. Thomas. " Dicendum, quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suae naturae, utpote cum sunt extra locum proprium; cum enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantae et aliae res viventes moventur motu vitali secundum hoc quod sunt in sua dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam vel in recedendo ab ea; imo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. „ (*Summa th.* l. c. ad 2.)

53. ***Probatur II. pars***. — Facile concluditur ex priori.

I. Patet itaque imprimis substantiale discrimen viventium a non viventibus. Necesse est enim, ut dum corpora non viventia in sui natura principium sui motus habent dumtaxat passivum, quemadmodum paulo ante declaravimus, et ob id inertia dicuntur, corpora contra quae vita gaudent, idcirco sunt eiusmodi, quia in sua natura habent ut non solum moveantur, sed etiam ipsa se moveant. Atqui rei cuiusque natura, ut saepe diximus, est ipsa eius substantia. Ergo necesse est, ut discrimen, quo viventia a non viventibus separantur, non in accidentali aliqua pro-

prietate extrinsecus eis adveniente, sed in ipsa quidditate substantiali ipsorummet inveniatur.

II. Patet secundo quod de diversis vitae gradibus asserimus. Ut enim declaratum est, operatio vitalis, qua et quia eiusmodi, est *ab intrinseco* et *in intrinsecum*, ut dici solet, scilicet non solum a natura viventis active procedit, sed in ipsa etiam manet et completur, adeoque est operatio *immanens*, non *transiens* [*Pr. Ph.* 628]. Quare modus agendi viventium, prout huiusmodi, consistit in quadam independentia a re extrinseca, spectato operationis tum principio tum termino. Hinc manifeste consequitur, eo perfectiorem esse vitam in aliquo, quo praestantior est haec independentia. Atqui patet, hanc eo praestantiorem esse, quo vivens vel perfectius habet ut ex se ipso operetur et non quasi ab aliis motum, vel quo intimior ei existit terminus ex ipsius activitate dimanans.

54. *Coroll. I.* — **Vitae definitio.** — Ex dictis plura facile perspiciuntur. Primo patet, quid sit *vivere* seu *vita*. Dupliciter nempe accipiuntur haec vocabula, substantialiter et accidentaliter, prout referuntur vel ad illud ad quod significandum sunt potissimum instituta, vel ad illud unde primo imposita fuere (1). Priori modo accepta significant,

(1) Huius distinctionis ratio maxime habenda est prae oculis, cum de genuina vocum significatione agitur. " Intellectus noster, ait S. Thomas, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora; et inde est quod ex his, quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid sicut cognoscimus illud...., inde est quod plerumque a proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde huiusmodi nomina quandoque accipiuntur proprie pro ipsis essentiis rerum ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus a quibus imponuntur, et hoc minus proprie. Sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones: et ideo aliquando ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod corpus ponitur species quantitatis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 18. a. 2.)

ut ait S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 18. a. 2.), *esse in tali natura*, quae scilicet nata est movere seipsam: posteriori modo autem *ipsam operationem* secundum quam viventia se movent. Quare illud est semper praedicatum quoddam substantiale; hoc vero accidentale, nisi agatur de Primo Ente, in quo non differt esse et operari. Differunt autem *vivere* et *vita*, quantum ad modum significandi, sicut *currere* et *cursus*, quatenus unum idemque significatur in concreto vel in abstracto [*Pr. Ph.* 107]. Quod si dialectice haec definire velis, ita dices: *Vita seu vivere est esse aut operari substantiae, quae secundum suam naturam naturalemque dispositionem se agit ad motum seu operationem aliquam.* Hic vero sedulo observandum est, non esse de ratione operationis vitalis, prout eiusmodi, ut mutationem aliquam in re vivente ponat vel supponat. Ut enim alibi notavimus [*Pr. Ph.* 626], etiam in facultate creata, ipsa generalis ratio *effectionis*, nedum *actionis*, differt oppido a ratione *mutationis:* ut patet in intellectu nostro, non quidem in ipso primo instanti quo de actu non intelligente evadit actu intelligens, sed in instantibus subsequentibus in quibus eadem numero intellectio perduraret. In his enim adhuc intellectio active et effective procedit ab intellectu, qui propterea vere et proprie vivit, prout vita pro operatione vitali accipitur: nec tamen ulla tunc mutatio existit. Neque obstat, quod, ad vitae operationem designandam, vocabula quae motum significant adhibere solemus. Id enim idcirco fit, quia sicut motus est actus mobilis, ita operatio vitalis est perfectio viventis. Ad rem Angelicus. " Duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire, et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actio operantis, dicitur motus eius *ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis.* „ (*l. c.* a. 3. ad 1.)

55. *Coroll. II.* — **Infimus vitae gradus, vegetalis scilicet.** — Patet etiam ex tradita vitae descriptione, plantas, tametsi vere vivant, ut nunc suppono, in infimo gradu hanc perfectionem participare, sive, ut vulgatus Dionysius ait (*De Divinis Nominibus*, c. 6.), *secundum ultimam vitae resonantiam.* Tria quippe possunt in actione considerari, nimirum ipsa executio operationis, forma actionem specifice determinans, finis denique a quo agens ad operandum impellitur. Atqui vegetalia solam executionem actionis ab intrinseco sortiuntur: forma contra et finis operationis eis ab agente exteriori tribuuntur et determinantur. Ergo independentia operationis, quam diximus esse de ratione vitaliter agentis, in ultimo gradu relucet in vegetalibus, si ea ex parte principii spectetur, ut scilicet ab intrinseco efflorescit. Id ipsum etiam apparet, si terminus totius vegetativi operis consideretur. Ut enim plane eleganter disserit S. Thomas: " Vita plantarum est imperfecta, quia emanatio in eis, licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos, et tandem fructus ab arboris cortice discretus sed ei colligatus: perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. „ (4. *Cont. Gent.* c. 11.)

56. *Coroll. III.* — **Secundus et altior vitae gradus in animantibus.** — Simili processu intelligitur, cur vita animalis, prout eiusmodi, vegetalem multo in perfectione excedat. Etenim ex tribus, quae paulo ante diximus ad operationem spectare, eius scilicet exercitium, formam, et finem, tertium tantum animantibus ab exteriori agente imponitur, alia vero duo ex se ipsa habent seu ab intrinseco. Moventur quippe animalia in obiecta, prout haec perceptione sensili eis obversantur: perceptio vero id genus, et est ab intrinseco, utpote vitalis, et consequentem motum animalis ad hanc speciem prae alia determinat. " Unde, concludit S. Thomas, quanto perfectiorem sensum habent, tanto perfectius movent se ipsa. Nam ea, quae non habent sensum tactus, movent solum se ipsa motu

dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantae. Quae vero habent virtutem sensitivam perfectam, non modo ad cognoscendum coniuncta et tangentia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu progressivo. „ (*Summa th.* l. c. a. 3.) Terminus praeterea proprius operationis animalis seu sensitivae, longe magis intraneus est animanti, quam plantae proprius terminus vegetationis. Et re quidem vera, cognitio quaelibet, sensitivi licet ordinis, vitali quadam constat assimilatione cognoscentis cum re cognita: unde fit, ut haec cognitione mediante quodammodo transferatur in subiectum cognoscens in eoque existere incipiat. Patet itaque, independentiam a re exteriori, quae propria est vitalis operationis, perfectius inveniri in vita animali prae vegetali, sive principium, sive terminus operationis spectetur.

57. *Coroll. IV.* — **Supra vitam sensitivam sublimiorem gradum tenet vita intellectualis.** — Tametsi vita animalis praestat vegetali, a perfectione adhuc vitae etiam deficit. Nam ex parte principii animantia non ipsa sibi suae operationis finem praestituunt, sed finem omnem ab ipso naturae auctore praestitutum habent: unde hac ratione et ipsa, sicut ceterae res omnes naturales, moveri potius quam se movere dicuntur. Spectato vero termino operationis, perfecta deest intraneitas. Nulla quippe sensitiva facultas redit supra proprium actum, tametsi actus unius reflectere quodammodo possit supra actum alterius, ut se habet sensus interior respectu sensus exterioris [*Pr. Ph.* 268, I]. Utrumque porro habetur in vita intellectuali. Proprium enim intellectus est cognoscere finem et proportionem eorum quae sunt ad finem: ratione praeterea suae immaterialitatis, non solum cetera intelligit, sed praeterea intelligit se intelligere. Quare entia intellectualia maxime se ipsa movere dicuntur, et propria huius vitae operatio ipsi intelligenti maxime intranea invenitur. Cum itaque ex his duobus perfectio vitae accipiatur, in sola natura intellectuali ea absolvitur ac perficitur.

58. *Coroll. V.* — **Ratio vitae imparticipatae, seu vita subsistens.** — Ultimo denique patet quaenam sit vitae

ratio undequaque absoluta, quaeque propterea analogice dumtaxat cum aliis convenire possit. Etsi enim, ut paulo ante dictum est, in solo ordine naturarum intellectualium perfectus vitae gradus reperiri queat, non tamen in quolibet ente intelligente ratio vitae ita absolvitur, ut omnibus omnino numeris perfecta dici debeat, sed hoc ei tantum reservatur, quod non modo est intelligens, sed praeterea est ipsum suum esse et intelligere. Ratio patet ex dictis. Ens quippe intelligens, cuius essentia non est esse et intelligere, non perfectissime omnino se ipsum movet, sed oportet ab alio quantum ad aliqua moveatur, a suo scilicet Creatore et ultimo fine. Ut enim ab alio est, sic etiam in alio consummatam suam perfectionem seu beatitudinem invenire potest, scilicet in ipso Creatore unde esse habet. Etsi praeterea ens huiusmodi seipsum intelligat, et in hoc terminus suae operationis intellectualis ei sit maxime intraneus, ab eius tamen substantia distinguitur [*Pr. Ph.* 635, seqq.]. Ex opposita proinde ratione Ens illud cuius esse non est ab alio, et cuius intelligere non est accidens sed ipsamet eius substantia, tum perfectissime se ipsum movet, quin ulla ratione ab alio moveatur, tum in seipso unitissime manet, quin superaddita ulla actuatione in operando perficiatur. Hinc vita in tali Ente ad culmen perfectionis attingit, et quemadmodum non *habet* sed *est* ipsum suum esse et intelligere, ita non proprie *habet* vitam, sed est *ipsa vita*, iuxta illud Ioan. XII. 6., *Ego sum vita.* Et quemadmodum ex eo quod sit suum esse, cetera vero esse habent, generalis ratio entis analogice dumtaxat ipsi cum ceteris convenire potest; similiter etiam quia ipsum est vita, cetera vero vivunt, generalis vitae ratio non per modum generis concipienda est quae sub se omnia entia viventia contineat, Creatore non excluso, sed per modum analogicae cuiusdam rationis, quae in Ente primo, non secundum quasi partem, sed secundum totam suae perfectionis potestatem et nobilitatem absolvitur, in ceteris vero secundum quamdam plus minusve perfectam participationem seu similitudinem. Confer quae alibi diximus agentes de analogia entis.

SECTIO IV.

Num vita vegetalis sit mera quaedam resultantia virium materiae brutae.

59. **Quaestionis momentum. Diversae sententiae.** — Generali vitae conceptu praeformato, quaestionem modo aggredimur nunc temporis maxime agitatam, cuius germana resolutio maximi interest, tum ut propria ratio totius regni vegetalis pro merito constet, tum quia proxime nectitur cum generali problemate de natura corporum et speciali controversia de natura ipsius hominis. Disputationi nempe subiicitur, utrum phaenomena quae in vegetalium ortu, explicatione, et conservatione omnes admiramur, non utcumque, sed *ordine* omnino differant ab iis quae in materia bruta conspiciuntur, atque adeo radicem postulent aliam omnino et altiorem, quam quae ex solis viribus mechanicis, physicis, et chemicis regni mineralis earumdemque diverso artificio aut temperie haberi queat. Scilicet ex una parte constat, functiones totius vegetalis operis mediantibus his viribus perfici: ex alia vero manifestum est, eas sic in organismo modificari, ut leges quibus obtemperant diversissimae sint omnino, et quasi oppositae legibus totius naturae anorganicae. Unde itaque haec diversitas? Est ne mera quaedam, tametsi specialis, resultantia praedictarum virium diversimode combinatarum seu mixtarum, vel contra debetur vi cuidam seu principio primitivo sui generis ab iis plane distincto, cui ipsae subserviant, eiusque ope ad altiores effectus evehantur? Iam suo tempore Doctor Angelicus animadvertit necessitatem huius quaestionis resolvendae. " In secunda (parte), ait, ostendit (Philosophus), quod opera potentiae vegetativae sint ab anima; quod ideo necessarium fuit, quia cum his operibus deserviant qualitates activae et passivae (h. e. vires materiae brutae), posset alicui videri quod essent a natura et non ab anima, et praecipue quia in plantis est

vita occulta et latens. „ (2. *De Anima*, lect. 7.) Ex quo patet, ad huius quaestionis resolutionem minime sufficere generalia principia, quae praemisimus de substantiali compositione et diversitate naturae corporalis, etsi maximopere huc valeant. Semper quippe quaeri ulterius posset, an vegetalia corpora ex sola quadam, specialissima quidem, *mixtione* qualitatum materiae brutae resultent, nec ne: siquidem id si fieret, essent certe substantialiter diversa a ceteris, sed non *ordinis altioris*, ac propterea principium novum minime expostularetur, sed sola determinata quaedam attemperatio principiorum, quae in natura anorganica iam inveniuntur.

Huius porro controversiae sic propositae duplex resolutio tradita est hactenus. Prior *organicismus*, altera *vitalismus* nuncupata est. In illa nihil aliud postulatur ad vegetalium phaenomena explicanda, nisi *organismus:* quo quidem nomine in hac opinione venit artificiosa eaque in diversis partibus diversa consociatio et mixtio elementorum chemicorum; sic quippe et non aliter ipsae vires materiae brutae temperantur ac modificantur invicem, et stabilem quamdam resultantiam inducunt, unde tota ea vita, quae vegetativa dicitur, enascitur, evolvitur, conservaturque. Descriptus autem organismus debetur vel fortuito substantiarum elementarium concursui, ex mente *materialistarum;* vel immediatae Dei effectioni, qua scilicet naturae Creator primum organismum cuiusque speciei per modum cuiusdam ordinatissimae *machinae* effinxit, quin praeexistentibus viribus materiae brutae novam quamdem et seminalem virtutem superadderet, quae sit altioris ordinis ab illis plane distincta. *Vitalistae* e converso id plane impar iudicant phaenomenis regni vegetalis explicandis. Quamobrem ipsi admittunt quidem vires mechanichas, physicas, et chemicas sub organismi conditionibus exeri ac vegetales functiones exercere: hunc tamen ipsum organismum, eius nempe conservationem, evolutionem, et propagationem repetunt a principio quodam vitali ab his viribus plane distincto et altioris ordinis, quod eis dominetur easque dirigat ac evehet ad altiores effectus pro-

ducendos in ordine ad immutabilem typum cuiusque vegetalium speciei proprium.

60. **Organa quibus plantae proxime instruuntur.** — Priusquam haec controversia dirimatur, et quo facilius ipsa resolutio intelligatur, operae pretium erit quaedam delibare quae vegetalium organismum istiusque functiones spectant; uberiori eorumdem descriptione botanicis relicta. Ac primo quidem, quod organismum spectat, corpora viventia, secus ac mineralia, pluribus membris seu partibus affabre, et diversimode constructis instruuntur, quorum singula propriam functionem habent, tametsi simul in unum eumdemque finem conspirent. Hae partes, seu membra, *organa* nuncupantur: unde distinctio corporum in organica seu viventia, et anorganica seu vita destituta. Potissima vero organa, quae in regno vegetali conspiciuntur, haec numerantur.

I. *Radices* absorptioni destinatae: suis quippe partibus fere extremis recens formatis humorem e terra hauriunt alimento inservientem. Quocirca se habent in plantis, sicut ora animalium.

II. *Caulis* seu truncus, qui est corpus lignosum plantae sua propria constans medulla, zona generatrice, et corticali contextu. Eo exercetur circulatio humoris e terra hausti, qui trans fasces fibro-vasculares nondum elaboratus usque ad folia ascendit, atque ita in succum nutritivum transformatus rursus per vasa systematis corticalis descendit ac distribuitur in omnes partes quae alimento indigent, partibus inutilibus vel nocivis reiectis.

III. *Folia*, quae transpirationi ac respirationi plantarum praecipue destinantur. Horum ope magnam partem aquei vaporis radicibus hausti plantae exhalant. His etiam diu, ac sub luminis solaris et caloris influxu, acidum carbonicum atmosphaerae surripiunt, illud in sua elementa decomponentes, carbonem reservant, oxigenio in circumstantem aërem reiecto. Haec functio vocata fuit *respiratio diurna*, tametsi physiologice loquendo cum respiratione animali nullam fere analogiam habet. Sic potius nuncupatur respiratio altera, quam *nocturnam* dicunt, ut a

priori secernatur. Hunc postremum respirandi modum diu noctuque exercent non folia tantum, sed aliae etiam partes vegetalium, dum absorbent oxigenium aëris ambientis, factaque intus combinatione cum carbone ex propria substantia accepto, illud sub forma acidi carbonici in atmosphaeram refundunt. Ope descriptarum functionum humor radicibus haustus elaboratur alimentoque proxime idoneus efficitur, simulque mirabili Dei providentia consulitur debitae quantitati oxigenei et acidi carbonici, quam aër postulat ut vitae animali non noceat, sed prosit.

IV. *Flores*, quibus organa reproductiva plantarum continentur, perigonium scilicet, stamina, et pistilla seu carpelli. In vertice caudae cuiusque staminis iacet anthera, ubi efformatur pollen, qui est pulvis, flavidus ut plurimum, tenuissimis granulis constans, seu vesiculis, quae humorem quemdam intus continent, quem *fovillam* appellant. Haec est principium fecundativum ovulorum, quae in parte inferiore carpelli continentur, quaeque idcirco ovarium dicuntur, cui tamquam fulcro stilus et stigma carpelli innititur. Non semper tamen haec duo posteriora organa, stamina scilicet et carpellus, eidem flori innascuntur. Sunt enim plantae quae sexu quodammodo distinguuntur, quarum scilicet aliquae solis staminibus, aliquae vero solis pistillis flores adornatos progignunt: immo vero etiam descripta florum varietas nonnumquam in una eademque planta conspicitur.

61. **Organa elementaria plantarum, seu cellulae.** — Quae modo delineavimus organa, aliis et ipsa minoribus ac microscopicis organis instruuntur. Hae sunt vasa quaedam et quasi sacculi, qui tenuissima membranula uno vel pluribus stratis in ea superpositis convestiuntur, punctis tamen nonnullis vacuis hac illac relictis, quo scilicet possit succus nutritivus usque ad interiorem ipsorum cavitatem meare. Dicuntur *cellulae*, initio quidem figurae orbicularis, in iisque humor quidam elaboratur, unde aliae enascuntur, quique idcirco substantia cellulosa seu etiam protoplasma nominatur. In hoc granula nonnulla suspensa elucent, quaeque mirabilem omnino ac numquam satis explicatam acti-

vitatem praeseferunt, cum praesertim, ut mox dicemus, in embryonem ac semen commutata novae plantae originem praebent. Sunt igitur cellulae organa elementaria plantarum, in iisque tandem veluti in officinis quibusdam elaborantur multiformes illae substantiae quibus vegetale nutritur, crescit, et dilatatur. Ob hanc causam hae substantiae *organicae* vocantur, quia scilicet et organorum ministerio elaborantur, et ad organismum tuendum propagandumque suapte natura destinantur.

62. **Organismi chemica compositio.** — Si organa, et substantiae organicae, quae descripsimus, chemice resolvantur, tandem aliquando obtinentur eadem corpora elementaria quae in regno minerali conspiciuntur, maxime vero carbo, oxigenium, hydrogenium, et, si sermo sit de partibus maxime activis, protoplasmate exempligratia, nitrogenium etiam. Haec propterea elementa *organogena* vocantur. Hoc vero differt inter constitutionem chemicam vegetalium et mineralium, quod haec vel sunt substantiae simplices, vel earumdem composita binaria; illa contra exurgunt ex combinationibus ternariis, ut plurimum. Inde fit, ut in plantis combinatio, utpote magis complexa, sit longe minus firma, quam in compositis anorganicis. Sunt praeterea substantiae organicae maxima ex parte *isomerae*, tametsi suis proprietatibus maxime inter se distant, nec indifferenter producuntur in omnibus partibus organismi, sed aliae in aliis, pro diversitate scilicet functionum ad quas unumquodque organum a natura destinatur.

63. **Discrimen aliud organismi a materia bruta.** — Ex his omnibus patet, compositionem, ut ita dicam, exteriorem, quae anatomice vel chemice cernitur in natura organica, toto coelo differre ab ea qua constat materia bruta, idque non solum si proxima, verum etiam si elementaria organismi componentia considerentur. Merito etiam ab omnibus notatur discrimen quod hic elucet ac *figuram* spectat. Scilicet corpora viventia in omni statu certam figuram postulant propriae speciei, ad quam pertinent, respondentem, quaeque minime communis est toti ac partibus, sed alia in istis, alia in illo, immo diver-

sissima etiam pro diversitate organorum, tametsi eamdem chimicam compositionem habeant. Lineas praeterea curvas etiam in suis minimis partibus affectant. Mineralium e converso figura aeque in toto atque in partibus viget, eaque determinata est dumtaxat cum in cristallum solidantur, in quo statu etiam figuram regularem sibi vindicant planis rectis terminatam ad varios angulos abrupte concurrentibus.

64. **Totius organismi functiones.** — Quo vero intelligatur, quo pacto organa tam diversa et multiplicia in unum eumdemque finem apte conspirent, haec paucis accipe. Proprie loquendo, totus plantarum organismus proficiscitur evolviturque ex ovulo uno primordiali, quod aliud nihil est, nisi massa quaedam hemisphaerica, cellulosa, plena, et homogenea. In ea primo quidem efformatur *nucellus* suis constans cellulis tenerrimis, quae et ipsae sunt plenae et homogeneae. Harum cellularum, quae in centro est, appropinquante tempore fecundationis, immaniter crescit, proportionaliter crescente etiam protoplasmate in eius cavitate contento, atque ita textura totius nucelli paulatim attenuatur, donec tandem maxima ex parte aboletur. Eam ita auctam *saccum* vocant *embryonalem*, in quo plures vesiculae includuntur, duae potissimum, quarum alterutra evasura est embryo. Interea granula pollinis deciduntur, eaque vel anthera dehiscente supra carpellum decidunt, vel in illum venti insectorumve actione deferuntur; ac primo quidem stigmati adhaerescunt, dein vero mirabili quadam et ratione quodammodo intelligente carpelli stilum permeando usque ad ovarium recta pergunt, et ad illum praecise locum exterioris partis membranulae, quo embryonalis saccus contegitur, se applicant, prope quem affixae iacent duae illae vesiculae quas paulo ante meminimus. Iam vero una ex istis actione fovillae pollinicae fecundatur, mox membranula cellulosa se induit, in binas deinde cellulas se scindit, quarum una evadit embryo, altera filamentum quoddam embryonem suspensum tenens. Embryone iam efformato, rudimenta quaedam plantae nasciturae in eo elucere incipiunt, radicula sci-

licet, cauliculus, cotyledones. Ex aliis vero partibus primitivi ovuli conficitur densissima textura cellularum, plures substantias organicas continentium, quibus in sua prima evolutione nutrietur embryo, eaque episperma te clausa embryonemque intra se protegente, *granum* vel *semen* tandem habetur. Descripta phaenomena excipiunt *germinatio*, et *vegetatio* proprie talis. Granum scilicet ad maturitatem perductum ac terrae commissum, primo quidem, ut diximus, nutrire se incipit substantiis illis nutritivis quas in se occludit, atque ita succrescens episperma perrumpit plantamque progerminat. Haec vero, absumpta massa nutritiva seminis, ex terrae humore et ex ambiente aëre alimenta accipiens, ante omnia sibi efformat ac perficit organa maxime necessaria ad suam conservationem: tum vero se explicat in ramos ac folia intra limites magnitudinis suae speciei: ac demum, efformatis organis generationi inservientibus, in alias plantas eiusdem speciei evolvitur.

65. **Vegetalium functionum discrimen a materiae brutae activitate.** — Ex tradita descriptione haec patent.

I. Origo vegetalium eiusmodi est, ut ipsa sibi efformant, perficiant, conservent, et restaurent proprium organismum. Ut enim descripta phaenomena manifestissime docent, unaquaeque planta ex unica cellula embryonali, in qua nullus initio organismus elucet, proficiscitur, ac trans varias phases status embryonarii, germinationis, vegetationisque totum suum organismum ipsa sibi efformat. Atque illud imprimis hac in re est observatione dignissimum, plantas hac sua iugi activitate recte assimilari cuidam quasi vortici, in quo omnes partes materiales organismi sunt in perpetuo motu, aliis de novo advenientibus, aliis in alias commutatis vel plane reiectis: nec tamen unquam speciei typus immutatur ad quam pertinent, sed huic semper, quamdiu planta vivit, tot illi motus actionesque constanter se conformant.

II. Actiones omnes functionesque naturae organicae, suapte natura diriguntur ad bonum ipsiusmet, sive in unoquoque individuo conservandum et explicandum, sive in alia individua eiusdem speciei propagandum. Scilicet, ve-

getalia, secus ac mineralia, existentiam indefinitam minime sortiuntur, sed confiniis quibusdam terminatam. Ne igitur pereuntibus individuis species ipsa depereat, vi speciali gaudent, qua alia individua eiusdem speciei progerminent, in quibus propterea perpetuitatem quamdam sibi adquirant. Quare optimo iure meritoque plantas viventibus communis hominum persuasio semper accensuit, iuxta illud Tullii: *Et vivere vitem et mori dicimus, arboremque et novellam, et vetulam, et vigere, et senescere.* (*De fin. bon. et mal.* lib. 5. c. 4.)

III. Quamquam tot ac tam diversae functiones in vegetalibus elucent, omnes tamen ad tria genera recte cum Angelico revocabis, ac propterea tres agendi facultates totius vegetativi operis enumerabis, *nutritivam* scilicet, *augmentativam*, et *generativam*. Audiatur S. Doctor, ubi simul mutuam harum virium subordinationem ita eleganter exponit. " Vegetativum..., ait, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem per quam esse adquirat: et ad hoc ordinatur potentia *generativa*. Alia vero per quam corpus vivum adquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur vis *augmentativa*. Alia vero per quam corpus viventis salvatur et in esse et in quantitate debita; et ad hoc ordinatur vis *nutritiva*. Est tamen quaedam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt; quia ipsum corpus unitum animae augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem (intellige *immanentem*) in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori. *Supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris*, ut patet per Dionys. in 7. cap. de Divinis Nom. Et ideo inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in 2. de Anima: est enim rei iam

perfectae facere alteram qualis ipsa est. Generativae autem deserviunt et augmentativa et nutritiva: augmentativae vero nutritiva. „ (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 2.) Cum vero unaquaeque res ex propria operatione recte definiatur, hinc duplex substantiae vegetalis definitio colligi potest. Prima quidem, habito respectu ad tria genera operationum quas modo recensuimus, atque ita dicitur esse *substantia apta ad se nutriendam, augendam, et propagandam.* Secundo definiri potest, habita ratione supremae operationis ad quam ceterae ordinantur, et sic dicitur *substantia generativa alterius similis secundum speciem.* Apposite rursus S. Thomas. " Quia omnia definiuntur et denominantur a fine, finis autem operationum animae vegetabilis est generare alterum sibi simile, sequitur quod conveniens sit definitio animae vegetabilis, quod sit generativa alterius similis secundum speciem. „ (1. *De Anima*, lect. 6.)

IV. Colligitur demum immane discrimen descriptarum operationum ab iis, quae in materia bruta conspiciuntur. Siquidem imprimis originem minime trahunt ex germine ab aliis eiusdem speciei derivato, neque ipsa se evolvunt et ad propriam perfectionem adducunt, sed ex concursu, plerumque fortuito, causarum diversi generis producuntur ac iugiter perdurant in eo statu quem ab initio acceperunt. Etsi praeterea vera activitate fruuntur, ea tamen non semetipsa perficiunt, sed res extra se positas, adeoque non ipsa sunt sibi suarum operationum finis: quare vivere non dicuntur nisi quandoque per metaphoram. Hinc tertio, nulla in ipsis elucet sive nutritio, sive augmentatio, multoque minus generatio, quae sunt tria operationum genera quibus tota plantarum activitas explicatur. Nec refert quod etiam corpora non viventia crescere quandoque dicantur, puta ignis combustione rerum propinquarum. Tale quippe incrementum existit per meram iuxtapositionem partium extrinsecus factam, secundum formam, et magnitudinem quamcumque, nec praeterea requiritur a naturali conditione subiecti, sed per accidens ac plerumque fortuito supervenit. Plantae e converso, ipsorum natura sic exigente, ampliantur per *intussusceptionem* alimenti,

quod in propriis cellulis suscipiunt, elaborant, et cum ad assimilationem proxime idoneum effecerunt penetrative cum sua substantia uniunt, idque secundum determinatam texturam et magnitudinem propriam cuiusque organi formamque immutabiliter eamdem. Denique duratio mineralium est indefinita, ac propterea tamdiu perstare possunt, quamdiu actione exterioris causae non corrumpantur. Vegetalibus e converso, ut magnitudinis, sic et durationis terminus praefinitus est, ac propterea citra omnem influxum causarum extrinsecarum, vi ipsius intestini motus quo cientur, paulatim ad functiones organismi exercendas inepta evadunt et sic tandem morte succumbunt. Cuius rei causa, ut diximus, ne pereuntibus individuis ipsa species evanescat, superstite germine a se dissecto, in alia similia se reproducunt.

THESIS VII.

Existit in natura vegetali principium aliquod internum activitatis altioris ordinis prae viribus, resultantiaque virium, quae in materia bruta conspiciuntur, cuius virtute hae intrinsecus eleventur conspirentque ad functiones proprias cuiusque organismi obeundas. Falso autem sensum aliquem seu cognitionem eis inesse quis arbitraretur.

66. ***Probatur I. pars.*** — Duplex in hanc rem afferimus argumentum: alterum depromptum ex ingenti diversitate legum quibus actiones omnes motusque diriguntur in natura organica et anorganica; alterum vero ab unitate et immutabilitate finis et typi cuiusque organismi, quo tot et tam variae operationes ipsius suapte natura constanter diriguntur.

I. Et re quidem vera, patet ex dictis nec ab aliquo in dubium revocatur, leges quibus obtemperat tota na-

turae organicae oeconomia, plane diversas esse, immo haud raro contrarias, respectu legum quae in materia bruta elucent, etsi ipsarum quasi substratum sunt eaedem illae vires mechanicae, physicae, et chemicae quae in utroque regno operantur. Vel itaque haec diversitas aut oppositio debetur his viribus, prout evolvuntur independenter ab organismo, vel prout organismi cuiusque propria structura coërcentur et modificantur. Atqui primum nec dici potest, nec revera dicitur ab oppositae sententiae asseclis, qui propterea *Organicistae* vocantur; sic quippe nulla, ne speciosa quidem, ratio afferri posset tantae diversitatis. Ergo tandem fateri oportet, totam praedictarum virium modificationem, et elevationem, quae in regno vegetali conspicitur, ipsi deberi organismo cuiusque viventis proprio. Sed neque hoc rationabiliter asseri potest. Ut enim ex praemissis patet, ipsa organismi et origo et evolutio debetur his legibus quibus natura vegetalium regitur. Propria igitur ratio harum legum minime ex organismo repeti potest, sed ex principio altiori, unde hic ipse profluat organismus (1).

---

(1) Apposite I. Kleutgen. " Questa virtù (formatrice o germinale), più che ogni altra forza vegetale, è elevata sopra le forze comuni della materia. Per essa cioè non solo si conformano tanti e sì diversi organi, ma si conformano in modo, che, per un influsso scambievole, si sostengono gli uni gli altri nel loro essere ed operare. Se dunque la mutazione delle forze derivasi dall'operare che queste fanno in organi, ben più perfetto dovrà essere quell'organismo, nel quale le forze elementari si cangiano in una virtù capace della soprascritta formazione. Ora il germe in cui nel caso nostro tal cangiamento si effettuerebbe, non è ancora organismo, anzi neppure è organo, ma semplice cellula eguale alle altre. Dippiù, i fisiologi, sopra osservazioni accuratissime, scrupolose, e spesse fiate ripetute, attestano, tra le cellule germinali di moltissimi organismi, tutti di specie diversa, non esistere differenza, quanto che tenuissima, sia nella materia, sia nella conformazione (Giebel, *Questioni correnti*, pag. 309.). Ora, la diversità dell'organismo supponendo senza dubbio la diversità della forza da cui si formano, non è certamente concepibile, come da germi al tutto uguali si svolgano diversi organismi, se dalla costituzione di quelli deve, per un cangiamento delle forze comuni, derivarsi la virtù plastica. „ (*Filosofia antica*, tratt. 7. n. 714.)

II. Etsi ununquodque vegetale tot et tam diversis organis constat, et in quolibet istorum functiones tam multiplices et variae exercentur; etsi etiam, ut diximus, partes omnes materiales quibus nutritur et augetur, sunt in continuo irrequietoque motu, atque hae aliis continuo dant locum: eiusdem tamen organismi typus immutabiliter perseverat, et reproducitur, et ad illius evolutionem, conservationem, reproductionemque omnia miro concentu iugiter conspirant. Quare Aristoteles virtutem propriam, qua plantarum et animantium organismus evolvitur, dixit se habere quodammodo, ut paterfamilias in domo, qui praeest omnibus domesticis, continet omnes in officio, cunctisque distribuit alimenta, vestes, aliaque necessaria, prout singulis convenit. *Perinde enim*, ait, *natura atque paterfamilias prudens nihil omittere solet, ex quo facere aliquid commodi possit* (2. *Gener. animal.* c. 4.). Age vero, cum haec et tanta unitas conspirationis in eumdem finem non sit per accidens; quae enim sunt eiusmodi, constantiam et uniformitatem minime prae se ferunt: aliquod unicum huius rei principium dari, fatendum est. Patet autem, hoc alterius et altioris rationis esse prae viribus materiae brutae: hae quippe ei plane subserviunt, ab eoque coadunantur, et in communem finem inflectuntur. Vel itaque principium eiusmodi est ipsi naturae vegetalium intrinsecum, eam scilicet in propria specie intime constituens, vel est aliquid huic naturae extrinsecum, puta, ipsa Dei voluntas decernens, ut vires anorganicae in determinatis circumstantiis organismum gignerent functionesque vitales exercerent. Nihil enim apparet, praeter haec duo, quod cum aliqua apparenti ratione in medium proferri possit. Atqui Dei voluntas est prima quidem *efficiens* causa, sed non *formalis*, multoque minus eiusmodi, ut ea sola effectus adeo plantis connaturales habeantur, quales sunt ii omnes qui ad vegetativam vitam pertinent [*Pr. Ph.* 657, 662]. Accedit praeterea, quod istiusmodi recursus ad Dei voluntatem, demptis propriis internisque principiis operationum naturalium, tandem aliquando instaurat Occasionalismi commentum, quod in Philosophia Prima abunde

refutavimus [619, seqq.]. Relinquitur itaque unica hypothesis, qua phaenomena regni vegetalis rite explicentur, ut ea nimirum ex quodam altiori principio sui generis et altioris ordinis prae viribus totius materiae brutae repetantur, quod ipsam naturam cuiusque vegetalis interne constituat, unde radicitus oriantur omnes illae leges ad quas ea phaenomena exiguntur. Quare non solum veteres omnes Scholastici Doctores, sed praestantissimi etiam nostrae aetatis Physiologi et Naturalistae, simplici organicismo repudiato, vitalismo adhaeserunt (1).

67. ***Obiectio diluitur.*** — Neque obstat exemplum ad quod provocare solent adversarii, ut factae argumentationis vim enervent, et quo solo utuntur ad suam hypothesim verisimilem reddendam. Nihil admodum prohibet, aiunt, plantas *machinis* quibusdam ingeniosissimo artificio elaboratis comparare, arte quidem non humana, quae in corporeas massas maiores minoresve solummodo exercetur, sed divina, quae non solum massas sed earumdem moleculas atomosque singillatim movet ac diversimode disponit. Atqui in machinis humana arte confectis con-

---

(1) Vide nonnulla horum testimonia apud M. Liberatore (*Composto Umano*, n. 105.....112). I. Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 7, n. 711...713), et T. Pesch (*Philosophia Natur.*, n. 138, 187, etc.). Illud etiam haud immerito notari potest in rem praesentem, huic sententiae, quam tuemur, multum admodum favere sacrae theologiae principia. Primo quia id indicari videtur in Sacris Litteris, Gen. I, 11. *Et dixit* (Deus): *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum, cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita.* His verbis origo et evolutio plantarum non praeexistentibus viribus materiae brutae, sed virtuti seminali verbo Creatoris materiae anorganicae superadditae tribuitur. Praeterea, si in plantis vita vegetativa explicari posset per solas vires regni mineralis, nulla apparet ratio cur idem dici non debeat de vita vegetativa hominis, quae iisdem functionibus, nutritione scilicet, augmentatione, et generatione continetur, iisdemque instrumentis, affinitatibus nimirum, attractione capillari, etc., peragitur. Atqui theologiae principiis parum consona censetur sententia, qua non omnes functiones vitales, quae in humano corpore collucent, ab anima rationali repetuntur.

spiratio etiam cernitur omnium earum operationum in communem finem, quin propterea novo principio opus sit, praeter vires praeexistentes et determinatam ipsarum artificiosamque modificationem. Quidni igitur aliquid huic rei simile de machina divinitus elaborata dici queat?

Respondeo. Analogia, ad quam hoc exemplo provocant adversarii, non una in re deficit. Etenim

I. Machina in exemplum afferri deberet, quae non solum alias machinas sibi similes efficiat sed ipsa se evolvat, ad perfectam sui structuram perducat, ac deperditas partes reparet. Patet autem, nihil eiusmodi afferri posse, ac propterea argumentum primo loco factum in toto suo robore permanet. Ratio est a priori quam ante [6] ex doctrina Philosophi indicavimus. Scilicet hoc differt inter naturale et artificiale corpus, quod illius constitutio est in ipsa substantia, istius vero in accidentali ordine vel dispositione substantiae superaddita. Quare cum generatio non conveniat nisi substantiis, hinc artificiata, qua talia, non generant sibi simile; contra vero quae natura constant.

II. Si quis attente consideret, in machinis arte elaboratis aliqua elucet unitas ordinis respectu eiusdem finis omnibus earum partibus communis, ut videre licet in horologio; sed haec est unitas merae *subordinationis* seu dependentiae operationis unius partis ab operatione alterius partis. Nimirum machinae una pars passive primum se habet respectu motus quem accipit a motore extrinseco, atque ita non ipsa se ad operandum movet sed movetur: ab hac vero parte rursus movetur alia, et ab hac tertia, et ita porro. Cuius rei gratia nemo vitam proprii nominis machinis attribuit, earumdemque motus vitalibus operationibus adnumerat. Contra, in plantis verus elucet ordo *coordinationis* atque adeo conspiratio stricti nominis. In eis quippe functio uniuscuiusque organi propria, non a motore extrinseco, vel una ab alia, sed ab ipsomet organo active proficiscitur, et sic omnes simul cooperantur in ordine ad typum specificum totius naturae ipsius vegetalis evolvendum, tuendum, et reproducendum. Unde ipsae, secus ac priores, vere vivunt.

III. Operatio *creatae* eo differt ab operatione *divinae artis*, quod illa principia naturalia supponit, altera vero haec ipsa principia facit. Quare si placet plantas vocare machinas divinitus elaboratas, licet quidem, dummodo non negetur, sed potius inde inferatur, eas esse machinas *naturales* et *viventes*, quae propterea a machinis humana arte confectas differunt, non utcumque, sed genere et substantia. Quare egregie Doctor Angelicus. " Sicut in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus ex qua actio in hunc effectum determinatur. „ (3. *Cont. Gent.* c. 2.) Et alibi. " Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, *indita rebus*, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam. „ (2. *Physicorum*, lect. 14.) Haec distinctio *divinae ab humana arte* longe verior est, pulchrior, ac profundior, quam quae in obiectione proposita ex philosophiae corpuscularis placitis traditur, qua scilicet homines dicuntur movere solummodo corporeas massas, Deus vero ipsas atomos moleculasque, praesertim si motus istiusmodi non sit nisi localis. Confer quae ante diximus [8, seqq.].

68. ***Probatur II. pars.*** — Addimus haec propterea quia non defuerunt, qui vitam non modo vegetativam, sed sensitivam etiam seu cognitionem quamdam plantis tribuerunt (1). Facile vero excluditur haec opinio sive error.

---

(1) E recentioribus maxime propugnavit hunc errorem Robinet in opere cui titulus *De la Nature*. Sed antiquissimus est. Eum ita suggillat B. Augustinus. " Non enim audienda est nescio quae impietas plane rusticana magisque lignea, quam sint ipsae arbores quibus patrocinium praebet: quae dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ilices cum caeduntur, sed etiam videre atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. „ (*De Quantitate Animae*, c. 35. n. 71.) Citantur etiam materialistae. Ceterum isti non tam attribuunt sensationem plantis, sed potius, ut paulo inferius

I. Quemadmodum natura est vere dives in iis quae ad naturalem cuiusque rei operationem et motum spectant eique congruunt, minime tamen est prodiga, addendo scilicet quae vana et inutilia sunt prorsus. Atqui sensus in vegetali regno est res noxia potius, nedum utilis, multoque minus necessaria ad proprium finem plantarum. Minime quippe deservit ipsi vegetationi, ut patet: multo minus etiam requiritur, ut animalium necessitatibus ipsa deserviat. Huc solum spectare posset, ut scilicet plantae vitam molestissimam viverent, et in perpetuo supplicio, quin ullam viam illud evadendi habeant.

II. Nulla elucet in plantis organica structura sensationi idonea, ac plene destituuntur systemate nerveo, quod est commune et essentiale organum sensationum omnium. Praeterea, si perceptione et appetitione sensili donarentur, nulla profecto existeret ratio idonea tantae regularitatis et constantiae quae in omnibus ipsarum operationibus ac motibus apparet. Haec propterea opinio experientiae est omnino adversa.

III. Merito etiam excluditur ex mirabili rerum ordine, quo videmus naturam minime procedere *per saltus*, ut aiunt, sed per diversos entium gradus explicari, quorum alii sunt aliis superiores, usque ad supremum, hominem scilicet, in quo omnes perfectiones naturae visibilis coadunantur et ad complementum adducuntur. Neque est ulla verisimilis ratio, quae huius ordinis exceptionem aliquam in plantis ostendat.

---

disputabimus, ipsam sensationis rationem in universum negant, eam scilicet in motum quemdam localem seu titillationem materialem convertendo.

SECTIO V.

De vita animali.

69. **Quaestio tractanda eiusque limites. Errores.** — Vita animalis, ut ante diximus [56], pure vegetalem longe antecellit: unde communi omnium consensu alterum et praestantius naturae regnum inde constituitur. In eius contemplatione immoratur tum ea Physicae experimentalis pars quae Zoologia appellatur, tum Metaphysica, pro diversa tamen ratione quam proprio loco declaravimus [*Pr. Ph.* 407]. Quae porro ad Metaphysicam hac in re spectant, sunt quaestiones non paucae, eaeque graves admodum et subtiles, partim in hac, partim in sequentibus disputationibus resolvendae. In praesenti sectione ea solummodo tractabimus, quae satis esse queant, ut vitae, quae huius regni propria est, existentia seu veritas asseratur, et ab altiori gradu secernatur qui proprius est vitae intellectualis. Concertamus autem contra duo genera errorum qui sunt omnino contrarii.

Primo itaque huc revocare oportet Cartesii opinionem, seu potius dixeris paradoxum, qui non modo plantas, sed ipsa bruta animantia dixit aliud nihil esse, nisi aggregata quaedam ad instar machinae artificiosissime constructa, solo motu mechanico praedita. Cum vero occultiore quodam et mirabili artificio constent, videntur seipsa movere ex praevia aliqua perceptione et appetitione, etsi ita res non habet; propterea ab eo vocantur *automata*, machinae scilicet quae quodammodo, apparenter scilicet, se ipsa movent. Uti vides, hoc systema est ipsissima sententia corpuscularis pure mechanica ad totam naturam etiam organicam extensa.

Error modo expositus re ac verbis vitam animalem plane inficiatur. Accedunt autem materialistae, qui verbis quidem contrarium edicunt, reipsa tamen in eamdem om-

nino negationem incidunt. Fatentur enim, animantia ex praecedenti perceptione et appetitione se movere: hanc vero perceptionem appetitionemque, si ipsos audias, est purus motus localis, in aliqua fibrillarum titillatione, vel cerebri commotione consistens. Quocirca praecedenti errori mendacium praeterea adiungunt.

Ut patet, hi omnes defectu peccant. Contra vero peccant excessu quotquot non modo percipiendi appetendique vim in natura animali agnoscunt, sed intellectum etiam ac voluntatem. Excedunt etiam qui, etsi id expresse inficiantur, ac sensilem dumtaxat perceptionem animantibus inesse affirmant, eam tamen sic explicant, ut actus evadat plane inorganicus, cuiusmodi non est nisi sola perceptio intellectualis. Quare hi quoque, quod verbis negant, reipsa et vi principiorum quae amplectuntur, affirmare coguntur.

70. **Exteriora discrimina regni animalis a vegetali. Systema nerveum.** — Priusquam vitae animalis existentiam et limites adversus hos errores vindicemus, quaedam ex zoologica disciplina in antecessum delibare oportet, ut externa quasi facies huius regni adumbretur, qua a vegetali secernitur. Primo itaque et prae ceteris animadversione dignissimum est systema nerveum sensationibus excipiendis praecipue destinatum. Eius quasi centrum est encephalum. Materia quadam pulposa constat, vasculis et fibris mirifice texta, coloris ex parte albicantis et ex parte cinerei, quaeque ossea quadam massa includitur, cranio scilicet et columna vertebrali, quae per foramen occipitale cranio coniungitur. Tres partes continet, *cerebrum*, *cerebellum*, *medullamque oblongatam*. *Cerebrum* appellatur viscus illud quod in superiore partis regione continetur, eiusque ossea cavitate includitur. Infra cerebri posteriorem partem *cerebellum* iacet, magnitudine minus, in duo sicut primum velut hemisphaeria scissura quadam se partiens. Ex ambobus sex mediis quasi pedunculis continuata, et trans collum et dorsum ad instar caudae cuiusdem seu funis protracta, tertia pars encephali per foramen occipitis in canalem spinae traiicitur. Eius portio

superior, capite adhuc contenta, vocatur *medulla oblongata*, quasi prolongatio quaedam cerebri et cerebelli: pars vero inferior ea est quae proprie *medullae spinalis* nomen habet. Iam age, ex praedicta medulla encephalica, quasi ex centro, ut diximus, multiplices nervi oriuntur, qui per modum cuiusdam retis corpus animantis undequaque pervadunt, eiusque varias partes, sensoria praesertim, encephalo connectunt. Hi sunt funiculi quidam, plurimis fibris constantes, quarum pars essentialis est filamentum illud, quod vocant *axile*, quodque unice superest, cum nervus ad peripheriam deveniens ad instar rosae in tenuissimas fibrillas se dividit. Tria et quadraginta paria nervorum numerant anatomici, quorum duodecim cerebralia, cetera spinalia nuncupantur. Horum alii motores, alii sensitivi, alii mixti dicuntur, prout vel solis motibus musculorum excitandis, vel solis sensationibus excipiendis, vel utrique simul muneri inserviunt. Postremi, mixti scilicet, ex medulla spinali nascuntur ope duarum radicum, quarum altera posterior, altera anterior dicitur. Fibrillarum fasces, quibus ambae constant, paulo post suum exitum a canali vertebrali coëunt in unum truncum nervosum. Ex his fibrillis, quae ex anteriori radice proficiscuntur, dumtaxat motrices; quae contra ex posteriori, dumtaxat sensitivas esse comperitur. Duplex haec radix ac fibrillarum fascis in ceteris nervis minime elucet, sed alterutra tantum.

Praeter axem cerebro spinalem modo delineatum, existit in animantibus vertebratis aliud systema nervorum, qui vegetationi unice deserviunt, et *automatici* vocantur: systema nempe *ganglionare*. Dicitur etiam *magnus sympaticus*, quia ipsius ope organa independentia mutuo connectuntur, mutuamque inter se actionem exercent. Constat et ipsum centro quodam nervoso, et nervis inde progredientibus. Centra haec *ganglia* appellantur, suntque parvae quaedam massae nervosae, diversisque inter se funiculis colligatae. Existunt in capite, collo, thorace, abdomine, in cordis ac stomachi regione, aliisque partibus, ac duplicem quasi catenam efformant hinc inde symmetrice dispositam iuxta columnam spinalem. Ceterum hoc systema

non est res separata a reliquo systemate nerveo, sed ita nervi omnes eorumdemque centra connectuntur, ut manifestum fiat, unum inde organismum existere, diversis licet partibus distinctum, pro diversitate functionum animalis quibus exercendis inservit.

71. **Systema musculare.** — Quemadmodum systema nerveum sensationi excipiendae, ita systema musculare motioni animali exercendae a natura destinatur. Huc pertinet pars carnea animalis, quae rubra est vel alba, prout calidi vel frigidi sanguinis animantia esse dicuntur. Constant porro carnes fasciculis quibusdam fibrarum, quae et ipsae resultant ex tenuioribus filamentis, in punctum unum convergentibus. Terminantur generatim alba quadam materia arctioris et solidioris structurae, quae, pro diversitate structurae qua constat, *aponeurosis* vel *tendinum* nomen habet. His tendinibus mediantibus fibrae musculares in alias partes corporis inseruntur, osseis praesertim, quae mirabili inter se ordine connectuntur ad totum animal sustinendum et movendum. Quoniam vero, ut dictum est, hae fibrae sunt proprium organum motionis quoad locum in animalibus, hinc exquisita est contractibilitas ipsarum, qua se contrahunt et dilatant sub influxu virtutis motricis animantis vel alterius irritationis. Mira est etiam unitas seu concordia, qua in motibus producendis mutuo se iuvant et temperant, quo scilicet unicus effectus pro diversitate circumstantiarum in toto corpore animantis exeratur. Quemadmodum vero, ut paulo ante diximus, systema nerveum, etsi suapte natura sensioni potissimum inservit, non est tamen plane alienum a functionibus vitae vegetativae animalis, sed ei maxime opitulatur; sic etiam idem dicendum de musculari systemate. Scilicet organa animalis fibris carneis instruuntur etiam propterea quia earumdem contractibilitas necessaria est ad ipsum exercitium functionum vegetalium quas obire debent.

72. **Vitae vegetativae characteres exteriores in regno animali.** — Praeter organismi discrimen modo descriptum, quo animale regnum a vegetali separatur ob functiones quae sunt ei exclusive propriae, sensus scilicet et loco-

motionis, ipsa vita vegetativa, quae est utrique regno communis, multas gravesque varietates in externa facie prae se fert. Hoc vero notatu dignissimum est ob graves conclusiones, quas suo loco inde deducemus, cum de unitate principii vitalis occurret sermo. Et ut omittamus discrimina chemica et mechanica; in animantibus quippe chemica compositio longe complicatior elucet quam in plantis, illorumque cellulae semper manent elasticae, dum contra in istis mox rigidae evadunt: totus organismus animalis est alius omnino ab organismo pure vegetalium, ut qui suapte natura destinatur ad altiores nobilioresque functiones obeundas. Quare organa, quibus vegetatur animal, sunt longe plura, complicatiora, excellentiora, magisque determinata, quam sint ea quibus in suis functionibus utitur planta, etsi analogia quadam mutuo sibi respondent. His organis attemperantur functiones quibus exercendis ordinantur, quaeque longe altiori et perfectiori modo exercentur in animalibus, quam in plantis, ut in singulis videre licet. Quanta diversitas in ipsa circulatione et respiratione elucet utrobique! His praeterea functionibus, vegetalibus scilicet, maxime opitulantur, ut paulo ante diximus, duo alia systemata organorum, quibus plantae destituuntur, nerveum scilicet et musculare. In summa, etsi utriusque vitae functiones, vegetativae scilicet et sensitivae, elucent in regno animali, non duplex sed unus semper conspicitur organismus, cuius ope ipsae mutuo se iuvant, temperant, et in eodem quasi perfectionis gradu collocantur. Accedit etiam aliud valde notandum. Vegetatio nimirum in animalibus corpus ipsum pro fine habet, ut in plantis, sed non qualecumque corpus ea perficitur et reproducitur, sed aptum ad sentiendum. Contra, ope sensationum quibus animal cietur, coniungitur utique cum aliis corporibus, sed ad proprium corpus tuendum, alendum, et reproducendum. Haec aliaque his gemina mirabilem unitatem organismi totius animalis comprobant attestanturque. Ceterum hac de re plenius suo loco. Quae diximus, idcirco attulimus, ut facta quaedam quae ex zoologicis disciplinis innotescunt, prae oculis habeantur in iis quae sequuntur.

THESIS VIII.

Bruta animantia veram ac proprii nominis vitam vivunt. Iis autem vel sensum denegare, vel intellectum obtrudere, est plane absonum, et ab omni experientia ac recta ratione alienum.

73. ***Probatur I. pars.*** — Haec asseritur adversus placita philosophiae corpuscularis, quibus ipsa bruta veluti totidem machinae exhibentur, quae non alio nisi mechanico motu cientur. Patet, in hac opinione, nullam proprii nominis vitam in eis elucere, sicut et in aliis machinis eiusdem generis. Ratio porro asserti plana est. Etenim res est manifesta, longe perfectius bruta se ipsa movere quam plantae. Atqui communi hominum sensu plantas reipsa vivere in confesso est [65, II. 67]. Ergo potiori iure id de brutis animantibus asserere oportet. Quare simpliciter *animalia*, ξῶα, vocantur: in eis quippe ratio vitae praecipue elucescit, et ex ipsis utpote ex re manifestiori ipsa vitae definitio praeformatur ac declaratur [52]. Accedunt praeterea quae mox afferemus ad ostendendum, bruta ex perceptione praevia se ad operandum movere: perceptio siquidem et appetitio inde consequens, ipso fatente Cartesio, operationes sunt maxime vitales.

74. ***Probatur II. pars.*** — Animantia reipsa non modo vivere, sed sentire etiam, persuasio certa est totius humani generis. Unde illud Augustini: *Irrationabilia animantia vivere atque sentire nemo ambigit* (*De lib. arb.* lib. 1. c. 29.). Quocirca merito iudiciis communis naturae sensus accensetur, quibus falsitas subesse non potest. Non solum enim nulla probabilis causa adduci potest erroris adeo communis, immo plura adsunt quae ex ipso rationis fundo tale iudicium promanare demonstrant. Etenim

I. A sapientia Conditoris est omnino alienum, ut frustranea instrumenta moliatur quae nulli sint usui. Atqui

manifestum est, dari in brutis animantibus, non minus quam in nobis, organa ad sensiles operationes idonea, puta oculos, nares, etc. Accedit praeterea, esse plane impium, hypothesim fingere in qua Deus ad instar ioculatoris cuiusdam nos recreare velit: contra in hoc maxime divina ars humanam antecellit, quod rebus a se conditis principium internum inserat earum operationum ad quas destinantur [67, III].

II. Id ipsum *a posteriori* confirmatur, fitque undequaque evidens. Imprimis enim elucent in brutis indubia signa perceptionis, ut manifestissime patet in cane exempligratia, qui ad domini nutum sistit et revocatur, vel eum e fenestra conspicatus, non se praecipitem dat, sed per scalas descendens domo egreditur ac dominum tandem assequitur (1). Deinde manifeste ostendunt, se fame vel siti laborare, aliaque signa voluptatis, aut doloris, ceterarumque passionum irascibilis vel concupiscibilis. Hae porro appetitiones perceptionem consequuntur. Tertio, complura ex animalibus sunt disciplinabilia. Atqui id fieri non potest, nisi ex memoria rerum antea visarum vel auditarum, et ex aliquo appetitu imitationis, aliove consimili. Denique, ut uno verbo omnia complectar, fere non minora signa sentiendi in brutis conspicimus, quam in hominibus infantibus et perpetuo amentibus, qui etsi ratione uti non possunt, non propterea ne sentiant ulla

(1) " Per ispiegare in qual maniera il cane corra dietro alla carne, i Cartesiani dicevano, che la carne rappresentata opera veramente sopra gli occhi ed il naso del cane; questa operazione nondimeno non produce un'apprensione qualsiasi per gli occhi e l'odorato, ma è piuttosto un'impressione prodotta in quella sottilissima materia atomistica, che potrebbe chiamarsi spirito vitale, e la quale, ammassata nel cervello, pervade tutto il corpo, e lo mette in movimento. Quella dunque arrivata alle gambe della macchina, la sospinge dietro la carne. A somigliante buffonata non vale il pregio di domandare come avvenga, che, quando il padrone mostra dal balcone la carne al cane-macchina, questo per ghermirla trova la via del cortile, delle scale, ed attraversando molte camere vi arriva. „ Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 7. n. 715.)

ratione timemus vel ambigimus. Est itaque omnino evidens, bruta sic vivere ut reipsa etiam sentiant.

75. ***Probatur III. pars.*** — Ratio potissima, immo et generalis, qua operatio intellectualis brutis minime inesse demonstratur, sumitur ex propria elevatione huius operationis supra sensitivam [*Pr. Ph.* 267, 268]. Proprium scilicet naturae intellectualis est, non in exteriori et contingenti facie phaenomenorum sensilium immorari et coarctari, sed ipsas essentiales immutabilesque relationes rerum introspicere, et supra suum actum completa reflexione redire. Ex quo duo consequuntur. Primo quidem, perfectibilitas in modo operandi, prout scilicet pro diversitate materiae et instrumentorum quae occurrunt, apparet, hunc agendi modum prae aliis expedire, ut res concepta concreta evadat. Secundo, cum diversae et oppositae rationes convenientiae et disconvenientiae uni eidemque rei in iisdem externis adiunctis saepenumero insint, qui intellectu has rationes penetrare valet, modo illam fugit, modo prosequitur, etsi externae circumstantiae non variantur; et sic contingit, ut pro diversitate apprehensionum actio ipsa saepe varietur in iisdem adiunctis ceteris. Iam age nihil simile invenire licet in brutis animantibus. Ad rem Angelicus. " Alia animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. „ (2. *Cont. Gent.* c. 66.) (1).

---

(1) Paulo latius hunc errorem ita profligat Doctor Eximius. " Vanum, ait, et ab omni ratione alienum est fingere in brutis rationis usum. Alioqui non specie, sed accidentali tantum differentia, seu tamquam magis vel minus perfectum in eadem specie ab homine distinguerentur; quod nemo dicere potest, nisi qui iumentis insipientibus factus sit similis, vel sicut equus et mulus, *in quibus non est intellectus*, ut Scriptura pronuntiat..... Item in brutis non sunt signa vel effectus qui rationis usum ostendant: unde nec propriam locutionem habent, nec libertatem in operando, sed naturali instinctu ducuntur.

THESIS IX.

Ipse sentiendi actus perperam omnino ex materialistarum sententia ad mechanicam cerebri reactionem, aliamve speciem motus localis revocaretur. Est tamen actus vere organicus, cuius scilicet subiectum est corpus vivens vita animali.

76. ***Explicatio.*** — In praecedenti conclusione reiecti sunt errores eorum qui, contraria licet ratione, de vita regni animalis *expresse* derogant, defectu nimirum vel excessu. In praesenti conclusione eos coarguendos aggredimur, qui fatentur quidem, bruta sentire quin intelligant; rem vero sic explicant, ut necessaria consecutione vel sensum eis adimere vel intellectum ipsis elargiri oporteat. Primum procedit ex falsa notione sensationis, qua materialistae hanc nihil aliud esse definiunt, nisi purum quemdam motum secundum locum, in hac vel illa parte corporis, hoc vel illo modo exercitum. Alterum vero maxime consequitur ex opinione illorum, qui animam dumtaxat sentire opinantur; inde enim illud plane efficitur, ut sentiendi actus in spiritualem operationem conversus, ab in-

---

Et ideo quae unius speciei sunt, eodem fere modo operantur. Unde constat, quod, licet in aliquibus quaedam vestigia vel apparentia signa discursus appareant, non in ipsis rationis usum, sed in Auctore naturae summam intelligentiam et sapientiam ostendunt: nam opus naturae est opus intelligentiae....., et omnes illi effectus vel signa non excedunt necessarium modum operandi ex instinctu naturae. Et eadem ratione, licet aliqua bruta sint disciplinabilia, id non excedit gradum sensitivum, quia per memoriam accedente naturali instinctu potest sufficienter fieri. Denique ex contraria positione plures alii errores in fide sequuntur. Nam sequitur vel animas humanas esse mortales, vel animas brutorum etiam esse immortales, et consequenter esse capaces felicitatis et miseriae, et boni ac mali, etc. „ (*De Anima*, lib. 1. c. 5. n. 2.)

tellectuali nihil in essentia differat. Est praeterea notandum, minime in praesenti nos definire velle multiplices quaestiones, quae tum de natura sensationis, tum de proprio subiecto sensationis huius vel illius speciei agitantur, et opportuniori loco resolvendas reservamus. Id unum in praesenti agimus, quod initio monuimus [69], ut proprium scilicet gradum et limites vitae regni animalis asseramus.

77. ***Probatio I. partis.*** — Duo in huius rei probationem sunt potissima argumenta, alterum ex generali ratione operationis proprie et intrinsece vitalis, alterum ex propria ratione perceptivi actus, qualis certe est sensatio.

I. Ut prioris argumenti vis melius sentiatur, notandum est duo genera existere operationum vitalium; aliae scilicet dicuntur *extrinsece*, aliae vero *intrinsece* vitales. Illae sic dicuntur propterea quia, etsi de facto sunt immanentes, ideoque non egrediuntur ab ipso principio a quo procedunt, nihil tamen prohibet quominus, salva essentiali ratione ipsarum, etiam ab exteriori principio dimanent atque adeo vitales esse desinant. Exemplo sit motus qui in meis membris nunc producitur ad scribendum: est certe motus quidam vitalis, ut qui a loco-motrice virtute animali proficiscitur; posset tamen similis omnino motus in meis membris produci ab exteriori agente, ratione cuius non amplius ego me ipse moverem ad scribendum, sed dumtaxat essem ab alio motus. Operationes contra *intrinsece* vitales sunt illae, de quarum intrinseca et essentiali ratione est, ut immaneant ipsi principio unde fluunt, ac propterea non possunt non esse vitales. Eiusmodi sunt sentire, velle, et intelligere, ut communiter ab omnibus hi actus apprehenduntur. Risu quippe exciperetur quicumque diceret, me reipsa videre exempligratia aut dolere, sic tamen ut visio aut sensus doloris esset aliquid extrinsecus in me proveniens, quin a mea natura active proficisceretur. His positis en argumentum.

Ipse sentiendi actus, ut modo dictum est, merito connumeratur actibus intrinsece vitalibus, ut qui essentialiter postulat active procedere a natura sentientis seu animalis. Atqui id nulla ratione dici potest de puro motu locali,

secundum quamcumque speciem ipsum imaginemur. Motus enim localis existit secundum successivam praesentiam in spatio rei corporalis; eius vero species diversae sunt secundum diversam ipsius sive directionem sive intensitatem. Atqui ad hoc plane sufficit subiecti mobilitas, et proportionatus impulsus qui ei imprimatur, etsi huius impulsus principium activum sit a subiecto mobili plane diversum. Ergo impossibile est, ut ipse sentiendi actus ad aliquam speciem motionis secundum locum revocetur. Confirmatur optime haec ratio a Silvestro Mauro his verbis. " Actus sentiendi non potest dari nisi in sensitivo; ex. gr. in lapide dari non potest actus sentiendi. Sed actus quibus aliquid titillatur, movetur, secatur, etc., possunt etiam dari in rebus non sensitivis, ex. gr. in ligno. Ergo tales actus sunt diversi et differentes ab actibus sentiendi. Confirmatur, quia si ego reddor sentiens per talem titillationem, est impossibile ut similis titillatio ponatur in ligno, vel in quolibet alio subiecto quin sentiat, eo pacto quo, quia ego moveor circulariter per motum circularem, non potest similis motus circularis poni in ullo subiecto, quin moveatur circulariter per talem motum. Sed similes titillationes et motiones possunt etiam poni in subiectis insensibilibus, quae per illas non sentirent. Ergo sentire non est titillari ac moveri, sed aliquid aliud. „ (*Qq. Philosophicae*, to. 2. q. 4.)

II. Alterum argumentum ducitur, ut diximus, ex propria ratione sensationis, pro eo quod est actus cognoscitivus seu perceptivus, ut ab omnibus concipitur. Ad cuius rei intelligentiam notare oportet, idcirco aliquem actum dici cognoscitivum seu perceptivum, quia eo obiectum notum fit ac manifestatur cognoscenti. Id autem perficitur secundum quamdam vitalem assimilationem cognoscentis ad cognitum: quod communis loquendi usus significat, cum cognitionis actum designamus per voces *capiendi*, *apprehendendi*, *habendi in mente*, *incidendi in mentem*, aliasve plurimas his consimiles. Haec porro assimilatio non est *physica*, h. e. secundum participationem eiusdem qualitatis naturalis, cuiusmodi est ex. gr. simi-

litudo inter duos parietes albos. Nemo quippe, nisi plane desipiat, expostulare poterit ad cognoscendum exempligratia equum aut bovem, ut quis evadat equus vel bos. Est propterea assimilatio sui generis, quae *intentionalis* vocari potest, utpote deserviens actui quo cognoscens activitatem suam dirigit et quodammodo intendit in obiectum, quaeque facilius intelligitur quam verbis explicetur, ut accidit in ceteris primigeniis factis experientiae. Inde vero sic arguimus.

Ope solius motus localis subiectum mobile, vel non assimilatur moventi, vel physice dumtaxat, sic nimirum, ut simili motus directione vel aequali eiusdem intensitate cieatur. Atqui sensatio perficitur secundum veram assimilationem cognoscentis ad obiectum quod ad sentiendum movet, eamque non physicam, sed altioris ordinis seu intentionalem. Ergo sensatio non consistit in puro putoque locali motu. Apposite rursus Silvester Mauro. " Licet aliquis non sentiat se comburi, secari, ac verberari, nisi cum secatur, comburitur, ac verberatur; aliud tamen est quod secetur, comburatur, ac verberetur, aliud est quod percipiat ac sentiat sectionem, combustionem, ac verberationem. „ (*loc. cit.*)

Accedunt denique illa omnia argumenta quibus ante ostendimus, localem motum per se solum minime sufficere ad explicanda cetera phaenomena, sive vegetalium, sive etiam solius naturae anorganicae. Quare multo minus poterit in eo inveniri sufficiens ratio, qua pro merito explicentur operationes propriae regni animalis. Nec refert quod in sentiendo, quemadmodum et in phaenomenis ceteris naturae corporalis, motus aliquis secundum locum intermisceatur. Ut enim iam observavimus [12], ex eo quod unum minime fiat sine alio, perperam occasio sumeretur confundendi utriusque rationem; impingeretur nimirum in fallaciam illam dialecticorum, quae est *acceptio non causae pro causa* [*Pr. Ph.* 196].

78. ***Probatio II. partis.*** — Generale medium probationis hoc est. Subiectum sensationis in praesenti non illud dicitur quod ab eo denominatur tantum, ut *sup-*

positum cui ultimato tribuuntur actiones et passiones omnes, etiam unius partis ipsius [*Pr. Ph.* 532, II]; sic quippe ipsum intelligere tribuitur homini qui constat anima et corpore: sed est subiectum *informationis*, cui videlicet proxime innascitur et inhaeret per modum accidentis. Atqui ipse sentiendi actus est accidens immediate inhaerens non soli animae, sed coniuncto ex anima et corpore, scilicet ipsi corpori viventi vita animali. Probatur hoc tripliciter.

I. Sentire est proprium animalis, prout est animal, ac propterea est praedicatum ei *per se primo* conveniens: sensibilitas enim est propria differentia qua regnum animale a vegetali secernitur, ut patet ex praecedentibus. Atqui natura animalis, prout animal, est coniunctum ex anima et corpore, ut ipsum nomen animalis ac ipse communis naturae sensus docet. Ergo sentire est propria operatio coniuncti ex anima et corpore, quae propterea, cum sit immanens, utriusque communis et indivisus actus sit oportet.

II. Subiectum sentiens, qua tale, vitaliter profecto repraesentat obiectum extensum, et quidem sensatione per se una et indivisa, haec tamen sensatio coëxtenditur in eo, sic videlicet ut animal in se ipso extensionem persentiscat distinguendo partes superiores et inferiores, et modo in una, modo in altera afficiatur. Praeterea, etsi vitaliter in hoc operatur, ad hanc tamen operationem eliciendam movetur et patitur a materiali impressione sensibilis exterioris: unde fit, ut non alia obiecta per sensum repraesentari queant, nisi materialia et corporea, et omnino desiperet qui putaret, se videre aut audire virtutem exempligratia, Deum, aliaque obiecta id genus. Atqui subiectum quod in partes extra partes extenditur, ac materiali praeterea impressione immutatur, est corpus profecto, utpote quod quantitati subiicitur ac materia constat. Ergo corpus ipsum in sentiente est quod sensatione afficitur informaturque.

III. Accedit postremo argumentum petitum ex conscientiae testimonio. Etsi enim id immediate valet pro

sensatione quam in nobis ipsis experimur, mediate tamen, quin et a fortiori, pro brutis etiam adhiberi potest, quippe quae nobiliorem modum operandi minime habent. Conscientia teste nimirum, sensationem experimur in determinata parte corporis: unde nemo unus existit qui non fateatur, se videre oculis, auribus audire, et sic porro. Atqui sensationem inesse in corpore perinde est omnino atque corpus esse subiectum quod ea informetur. Neque dicatur anima esse in manu, ac propterea videri manum ipsam sentire, quando ex. gr. pungitur vel comburitur. Nam anima etiam est in capite et membris ceteris, nec tamen idcirco dicet aliquis, se capite olfacere aut videre pedibus. Nequaquam igitur animae praesentia potest esse ratio sufficiens, quamobrem hoc organum prae alio sentire dicatur. Nec iterum satisfacit qui dicat, propterea nobis videri sensationem in manu exerceri, quia ipsa impressionem recipit, atque ita sensationem in anima *causat*, efficienter scilicet. Ceteris quippe omissis, aliud omnino est *sentire* et *sensationem efficienter* utcumque *causare*. Hoc alterum namque competit etiam obiecto quod in sensum imprimit, immo ipsi Deo, sive cum ad sentiendi actum concurrit, sive cum se solo illum in nobis excitaret, citra scilicet immediatam obiecti operationem. Nec propterea vel obiectum vel Deus sentire dici queunt. Quod si denique res ita explicetur, ideo scilicet manum sentire, quia corpus in *unam naturam* coälescit cum anima, verissime quidem respondebitur, sed ex hoc praecise consequitur, et a priori confirmatur quod in thesi asserimus. Duo quippe coalescunt in unam naturam pro eo quantum sic uniuntur ut ex ambobus procedat operatio vere una; unam dico prout operatio egreditur ab agente, non vero prout dumtaxat se tenet ex parte operati, ut suo loco declaravimus [*Pr. Ph.* 524]. Si itaque corpus et anima debent in unam naturam coire ut sensatio habeatur, necesse est omnino ut hoc quod est *sentire*, *secundum quod procedit a sentiente*, sit una indivisa operatio corporis et animae. Atqui id est manifeste impossibile, si sentiendi actus in sola anima adaequate subiectaretur. Quamobrem, af-

firmare naturam sensitivam, ut talis est, constitui ex anima et corpore, et simul inficiari actum sentiendi corpori etiam vere inesse, videtur vel prolatio verborum sine mente, vel concedere duo contradictoria esse simul. Quapropter, ut animadvertit Doctor Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 4.), Plato propterea quod posuit sentire esse proprium animae solius, consequenter docuit, corpus non esse de essentia hominis et animalis, sed hominem esse *ipsam animam corpore utentem.*

79. ***Obiectio dissolvitur.*** — Exposita doctrina de subiecto sensationis difficilis fortasse cuipiam videri poterit, ob maximam scilicet illam unitatem et indivisionem actus quae in ea elucet. Siquidem si verum est, istiusmodi actum procedere ab anima simul et corpore, profecto vel totus elicitur, tum ab anima, tum a corpore, vel partim ab una, partim ab altero. Atqui neutrum videtur consistere posse cum unitate et indivisione propria sensationis.

Respondeo, hanc obiectionem falso supposito inniti, quasi scilicet anima et corpus se haberent ut duo *principia activa* in hoc actu eliciendo. Cum enim, ut mox probabitur, unio animae cum corpore sit ut formae cum sua materia, ex utroque unum existit indivisum operationis principium, compositum scilicet ex ambobus, etsi hoc non agat nisi ratione formae. Confer quae ante diximus [24].

Instabis. Sensatio est actus simplex. Atqui actus simplex nequit inesse rei extensae, qualis est corpus.

Respondeo, *negando maiorem*, quae profecto nec probata est unquam nec probabitur aliquando. Actus quippe sentiendi est certe *indivisus*, postulat fortasse etiam, ut suo loco examinabimus, ut principium formale seu anima, unde procedit, sit *inextensa;* sed manifestissima experientia docet eum formaliter corpori et ratione corporis coëxtendi.

Instabis rursus. Conscientia teste, idem est subiectum quod in nobis experimur, tum diversis sensationibus, tum diversis quasi partibus unius eiusdemque sensationis affectum. Atqui id fieri minime posset, si sentiendi subiectum

esset res quaedam corporea et extensa. Tunc enim pars quae una sensatione vel parte sensationis afficeretur, minime afficeretur et alia, atque ita nullum existeret *unum idemque* quod eas omnes experiretur.

Respondeo I. Hoc argumentum, si quid evinceret, nimium sane probaret. Inde enim concludere fas esset, nos esse inextensos. Conscientia siquidem cuique manifeste renuntiat, se esse unum plane et indivisum omnino subiectum. Quare si ex simili renuntiatione conscientiae respectu sensationum, colligitur subiectum sentiens esse non modo indivisum, sed simplex etiam et inextensum, eadem profecto consecutione inferre licebit, nos ipsos esse rem quamdam seu substantiam partibus carentem et inextensam. Atqui id est falsissimum omnino, et eiusdem conscientiae relationi repugnat. Haec enim cuique renuntiat, se esse unum quidem subiectum et indivisum, sed vere extensum partesque habens extra partes.

Respondeo II. *Dist. maiorem.* Conscientia teste, idem est subiectum quod....., identitate unius eiusdemque indivisae naturae. *conc.;* identitate simplicitatis, *subdist.;* si sermo sit de subiecto proximo ipsius actus conscientiae, quae nobis refert ea quae intra nos accidunt, *conc.;* si sermo sit de subiecto proximo ipsius actus sentiendi, *rursus dist.;* inadaequate inspecto, quoad principium scilicet formale quo informatur, *transmitto;* adaequate spectato et secundum se toto, *nego. Contradist. pariter min.*

Natura animalis est procul dubio per se una et indivisa, diversas tamen partes et facultates habet, quarum unaquaeque propria operatione donatur, ut manifestum fit, tum ex conscientiae testimonio, tum ex diversitate organorum quae proximum subiectum constituunt harum operationum et facultatum. Quocirca haec unitas longe distat ab unitate simplicitatis. Praeterea sedulo distinguere oportet inter duos actus valde diversos, sensationem scilicet ipsam, et actum conscientiae quo conscimus nos sentire. Hic posterior actus est intellectualis, ac plane simplex et inorganicus, ut suo loco demonstrabitur. Prior vero actus exigit fortasse, ut multi volunt, subiectum in quo

est, informetur principio vere simplici et inextenso, et hoc concludi potest ex ratione allata in obiectione proposita. Sed aliud est subiectum sensationis informari principio quodam inextenso, et aliud est esse inextensum, ut patet in homine qui informatur principio inextenso, licet ipse corporeus sit et extensus. Utrum vero reipsa exigatur tale principium ad sentiendum, ac propterea in brutis etiam quae sola vegetandi et sentiendi virtute donantur, quaestio est non huius sed alterius loci, ubi videlicet agetur de animae simplicitate.

SECTIO VI.

Qua ratione vegetandi sentiendique principium anima vocetur.

80. **Argumentum.** — Examinavimus hactenus quae satis esse poterant, ut regno tum vegetali tum animali vita veri et proprii nominis ei asseratur, et propriis limitibus concludatur. Disputandum modo est de ipsa natura principii, unde asserta vita proficiscitur, sive in plantis, sive in animalibus; principium dico, non extrinsecum, sed intrinsecum, quod *anima* nuncupatur. Nihil vero in praesenti addimus de propria vita hominis, rationali videlicet: cum enim haec materiae corporalis capacitatem supergrediatur, ad distinctam et altiorem Metaphysicae contemplationem pertinet, ut in Logica indicavimus [408], tametsi cum his, quae in hac Disputatione continentur, in multis sit valde cognata, ut suo loco apparebit. Totam porro doctrinam huc spectantem sequenti conclusione comprehendere licebit.

THESIS X.

Anima non est corpus, sed corporis forma substantialis. Quocirca ipsius essentia, generaliter inspecta, perfecte continetur et a priori declaratur sequenti definitione a Philosopho tradita: ACTUS PRIMUS CORPORIS PHYSICI ORGANICI POTENTIA VITAM HABENTIS.

81. ***Declaratio.*** — Priusquam assertae conclusionis demonstratio afferatur, nonnulla praemittere iuvat, ut termini rite percipiantur.

I. Nomine *animae* intelligitur, ait S. Thomas, " primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 1.) Huc spectat nominalis illa animae descriptio qua dicitur *primum quo nutrimur, sentimus, et movemur secundum locum*, primum scilicet internumque principium operationum vitalium quae in corpore manifestantur.

II. Cum asserimus, animam corpus quidem non esse, corporis tamen formam substantialem, mediam viam incedimus inter duos errandi modos plane contrarios. Materialistis siquidem antiquis, et recentioribus, anima nihil est aliud, nisi vel corpus quoddam, puta aërem, ignem, aut aliam id genus subtiliorem materiam, vel accidentale quoddam temperamentum seu modificatio materiae corporalis. Confer Aristotelem tot. lib. 1. *De Añima.* Alii contra, cum Platone et Cartesio, animam esse substantiam concedentes, eamque a corpore distinctam, sic tamen ab eo separant, ut non aliam unionem utriusque in medium proferant, nisi duorum subsistentium, quorum unum ab alio efficienter moveatur: quem motum recentiores plerique omnes qui in hanc sententiam concedunt, ad purum

motum localem revocant, qui active proficiscatur ab anima, et passive in corpore recipiatur. Ex hoc opinandi modo patet, unione mere accidentali cum corpore uniri, ac propterea eius formam substantialem minime dici posse. Materia quippe et substantialis forma coëunt in unam naturam proprii nominis, substantialem scilicet. Atqui non sunt eiusmodi ea inter quae nulla alia unitas intercedit nisi pure dynamica [*Pr. Ph.* 454], cuiusmodi patet, esse eam quae ex hoc philosophandi modo assereretur.

III. Ut alibi docuimus [*Pr. Ph.* 82], partes constitutivae speciei ordinantur quidem sub eodem genere ad quod species pertinet, *reductive* tamen. Cum itaque anima sit substantialis forma, ac propterea pars constitutiva substantiae, sub supremo genere substantiae continetur, non directe, sed per reductionem. Ad rem S. Thomas. " Quod obiicitur..., formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. „ (2. *Cont. Gent.* c. 69.) Confer quae in th. XI. Philosophiae Primae late declaravimus.

IV. Definitio animae in conclusione recitata traditur ac probatur a Philosopho lib. 2. *De Anima*, c. 1. Dicitur porro *actus primus* per oppositionem ad actum secundum qui est operatio; additur *corporis physici*, seu naturalis, per oppositionem ad corpus mathematice consideratum vel artefactum [6]. Inter corpora vero naturalia praecipue excellunt corpora viventia: ipsa namque primo et per se maxime videntur habere principium sui motus et quietis. Ea dicuntur in tradita definitione, tum *organica*, tum *potentia vitam habentia*. Organica quidem, prout ante explicavimus, propterea quia partibus integrantibus constant heterogeneis, quarum singulae propriam functionem habent, sic tamen invicem connexae ut aptissime conspirent ad bonum totius corporis conservandum et perficiendum. Cum vero proprie spectet ad operationem vitalem, ut cedat in bonum ipsius viventis, hinc corpus organicum dicitur *potentia vitam habens*, quia scilicet, ut l. c. explicat idem Philosophus. *aptum est operationibus vitalibus exercendis*,

cuiusmodi sunt exempligratia nutritio et generatio. Nec refert, quod diversitas organorum permanere videatur in corporibus vegetalibus et animalibus, tametsi vita destituuntur. Remanent quippe *reliquiae* nonnullae organismi, sed non verus organismus eo ipso quod propriam organismi functionem non amplius habeant. Quare Aristoteles 7. *Metaph.* ait, *oculum et carnem non dici in mortuo nisi aequivoce* (1).

82. ***Probatio I. partis.*** — Animam non esse corpus sic ostendit S. Thomas. " Non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis. Sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius. Anima

---

(1) Ex hac postrema observatione patet. duas particulas quibus tradita animae definitio concluditur, quibus scilicet corpus vocatur et *organicum* et *potentia vitam habens*, non rem diversam, sed eamdem sub diverso respectu, exprimere. Cum enim corpus dicitur *organicum*, consideratur ipsa conformatio et mutuus ordo membrorum quibus instruitur ut sit subiectum proxime idoneum ad vitaliter operandum: cum vero additur *potentia vitam habens*, haec ipsa operatio quae est totius organismi *finis*, expressius et disertius exprimitur. Et hoc certe est ex mente Philosophi, qui l. c. modo definit animam dicendo eam esse actum *corporis physici organici*, modo vero dicendo eam esse actum *corporis physici potentia vitam habentis*, accepto nomine vitae, non pro ipso esse substantiali viventis, sed pro *operatione* vitali. Ergo expresse supponit Aristoteles illa verba *corporis physici organici* reipsa aequipollere aliis, nimirum *corporis physici potentia vitam habentis*. Confer S. Thomae commentarium in h. l. Philosophi.

igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.)

Factae ratiocinationi obiicietur fortasse, ea demonstrari procul dubio, animam non esse corpus *generaliter consideratum*, sed non videri posse inde legitime concludi, eam minime esse corpus *aliquod determinatae naturae*, puta ignem, aut aërem, ut putabant philosophi antiqui.

Huic instantiae Caietanus optime satisfacit. " Cum hic non intendatur aliud, ait, nisi concludere quod anima sit actus seu perfectio corporis, non corpus ipsum; idem est iudicium de corpore animato in communi, et de tali, puta igne. Quia si ignis est principium vitae, aut ergo primo ratione corporeitatis, id est partis materialis, aut ratione principii quo constituitur in esse tali. Non primum; quia sic omne in quo illud materiale sine tali constitutione esset, viveret. Ergo secundum, et hoc vocamus animam. „ (*loc. cit.*)

Urgebitur denuo. Disiunctio modo facta non videtur adaequata. Posset enim quis existimare, ignem ex. gr. non esse principium vitae, neque ratione corporeitatis, nec etiam ratione principii quo in tali esse constituitur, sed *ratione sui totius*, quemadmodum oculus est visionis principium, non ratione huius vel illius componentis, sed ratione totius resultantis ex tali compositione. Sic itaque non omne quidem corpus esset anima, sed quoddam corpus determinatum, puta ignis.

Respondet rursus idem Caietanus, et argumentum ab Angelico factum summatim repetit. " Quamvis, ait, aliqua passio vel operatio possit sic primo convenire composito, quod nulli alteri prius *tamquam subiecto*, nulla tamen passio aut operatio potest ei convenire sic primo, quin conveniat prius alicui eius parti essentiali, *tamquam priori principio;* quoniam partes essentiales compositi radices primae sunt omnium illi convenientium. Et propterea ly *primum*, in ratione assumpta, non denotat *primo*, id est adaequate, sed *primum*, id est, principale, ita quod vis

rationis stat in hoc. *Prima radix vitae in corpore vivente, aut est corpus, aut actus is quo vivit; compositum enim esse non potest. Sed corporeitas non. Ergo....* Et est processus resolutivus. „

Vide alias, si placet, eiusdem rei confirmationes apud eumdem Angelicum (2. *Cont. Gent.* c. 65.).

83. ***Probatur II. pars.*** — Ratio duplex est. Prima quidem ex directa rei ostensione: altera excludendo oppositum errorem.

I. Corpora naturalia, ut ante ostensum est [29, seqq.], specifice differunt invicem ipsa natura seu substantia, principium vero intrinsecum quo talem diversitatem nanciscuntur, iure merito forma substantialis est ac nuncupatur. Ex hoc duplici principio manifeste efficitur quod in praesenti asserimus. Si qua enim sunt corpora vere et proprie naturalia, ea maxime sunt corpora viventia, sive vita vegetali dumtaxat, ut plantae, sive vita vegetali simul et sensitiva, ut animantia. Differunt proinde specifice, tum ab anorganicis, tum inter se etiam, non ad sola accidentia quod spectat, sed in ipsa natura seu substantia; atque adeo principium intrinsecum quo talis diversitas existit, vera est forma substantialis eorumdem. Atqui tale principium est anima. Probatur hoc manifeste ex ipsa nominali descriptione animae paulo ante [81] tradita. Nam vocamus animam primum vitae principium in his (internum scilicet) quae apud nos vivunt vitam sive vegetativam dumtaxat, sive vegetativam simul et sensitivam. Atqui eiusmodi corpora differunt ab inorganicis pro eo quod sunt viventia; differunt etiam ad invicem, quatenus tali determinato vitae gradu continentur, vegetativae scilicet solius, vel vegetativo-sensitivae. Ergo anima est corporis forma substantialis, vere et proprie (1). ·

---

(1) Hanc demonstrationem S. Thomas proponit his verbis. " Illud, ait, quo primo aliquid operatur est forma eius cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus est sanitas, et quo primo sanatur anima est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia

II. Si anima nec est corpus nec corporis forma substantialis, ergo vel est accidentalis quaedam corporis forma seu modificatio, vel est substantia quidem, corpori tamen extrinsece quasi assistens, ut motor mobili, vel ut nauta navi, quemadmodum Plato loquebatur. Alterutrum quippe respondent quicumque quod modo asserimus inficiantur. Atqui neutrum cum veritate asseri potest.

Non primum, quia ut ante demonstravimus [53, I.] viventia, prout huiusmodi, in ipsa substantia differunt a non viventibus, ac propterea anima qua vivunt, pertinet ad ipsam naturam seu substantiam rerum eiusmodi. Atqui impossibile est, aliquid in suo esse substantiali constitui per aliquod accidens, ut manifestum videtur ex terminis: quare hic maxime locum habet dictum illud Philosophi quod ante meminimus [33], quo scilicet pro magno inconvenienti reputat *substantiam conflari e non substantiis.*

Non secundum, propterea quia ex tali philosophandi modo vita quaelibet denegaretur corpori, et sic nullum corpus revera viveret, sed unitum esset dumtaxat cum aliquo vivente. Probatur haec consequentia multipliciter. Etenim primo, esse vivum, ut modo diximus, est praedicatum substantiale, ac propterea operatio vitalis proficiscatur oportet ab ipsa substantia rei viventis. Atqui, in

---

est forma quodammodo animae. Et huius ratio est, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum quo corpus vivit est anima: et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae est anima; anima enim est primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 2.) Haec probatio allata ab Angelico, immediate quidem concludit tantum, animam esse formam corporis: si tamen habeatur prae oculis quod S. Doctor ante (q. 18. a. 2.) iam docuerat atque adeo hic supponit, nimirum *esse vivum* non praedicari secundum accidens, sed substantive, eodem ipsissimo discursu simul conficitur, animam esse corporis formam, non qualemcumque, sed substantialem: formalis quippe effectus ipsius in corpore, videlicet *esse vivum* est praedicatum, non accidentale, sed substantiale, quod propterea ab accidenti formaliter causari non potest.

hac hypothesi, principium activum quo moveretur corpus non esset intrinsecum substantiae eiusdem, sed spectaret dumtaxat ad esse substantiale illius rei subsistentis quae corpori assisteret illudque moveret (1). Praeterea, motus quem adversarii corpori attribuunt ab anima provenientem, nihil vetat a solo Deo producatur. Procedit quippe ab anima dumtaxat ut a causa efficiente: immo, ex principiis philosophiae corpuscularis, potest etiam produci ab alio spiritu separato, quippe qui valet corpus localiter movere in quacumque directione, et cum eadem aut maiore etiam intensitate qua ab anima moveretur. Atqui, id si eveniret, non idcirco corpus diceretur veram vitam vivere, sed moveri dumtaxat. Ergo est plane impossibile, ut propria vitae ratio in istiusmodi motu consistat. Nec refert diversitas agentium. Ut enim ante arguebamus [9], si effectus existunt specifice similes, eamdem profecto tribuunt denominationem suo subiecto, quaecumque demum fuerit causa efficiens a qua procedunt; ut patet in duobus hominibus, quorum unus produceretur a solo Deo, alius vero per naturalem generationem, qui non propterea ulla ratione differrent quoad speciem. Postremo haec opinio plane convellitur ineluctabili argumento quod Angelicus (2. *Cont. Gent.* c. 57) urget contra opinionem Platonis, quodque in rem nostram sic exponere licet. Nimirum vegetare et sentire sunt operationes plane indivisae, non certe ex

---

(1) " Una substantia assistens alteri non potest esse principium intrinsecum operationum, vel motuum eius, sed erit extrinsecum agens per actionem transeuntem aliud immutans. Ergo motiones quae fiunt a substantia assistente in altera cui assistit, non possunt esse actiones vitales illius substantiae in qua altera illi assistens operatur. Ergo talis substantia assistens non vivificat tale corpus: non est ergo anima illius..... Et ratio est supra tacta. Quia de ratione vitae est ut sit ab intrinseco principio ipsius operantis; ideo enim censetur vivere, quia ab intrinseco operari potest: ergo sola assistentia unius substantiae in aliam non sufficit ad illam vivificandam, id est, ut illa possit vitaliter operari: ergo non potest sufficere ad veram rationem animae, ac subinde de ratione animae est, ut sit forma informans. „ Suarez (*De Anima*, lib. 1. c. 1. n. 13.)

parte eius dumtaxat in quod ipsae terminantur, solius videlicet *operati*, sed *secundum quod egrediuntur ab agente.* Postulant proinde principium indivisum secundum esse. Atqui duo subsistentia quorum unum in aliud agit, sunt divisa secundum esse. Ergo fieri minime potest, ut procedant ab anima et corpore, quae tali unitionis modo consociarentur invicem. Aliunde minime etiam dici potest, eas vel a solo corpore, vel a sola anima procedere: sunt quippe actus, vitales quidem, organici tamen. Ergo, consequenter ad principia adversariorum, nulla existeret vegetatio, nulla sensatio, ac propterea nulla vita corporis, quippe quod his solum vitalibus operationibus capax esse potest.

84. ***Probatur III. pars.*** — Sequitur ex praecedentibus. Etenim per illa verba, quibus anima dicitur *actus primus*, assignatur communis ratio *formae*, et ita distinguitur anima tum a potentia quae actui opponitur, tum ab actu secundo qui est operatio. Cetera autem verba quae adduntur, nimirum *corporis physici organici potentia vitam habentis*, declarant optime et quidem a priori propriam rationem huius formae quae est anima, scilicet per ordinem ad causam finalem, unde tamquam ex prima radice sumitur ratio ceterarum causarum [*Pr. Ph.* 391]. Finis enim proprius formae est esse compositi, ad cuius constitutionem per se ordinatur. Porro anima, prout talis est, ordinatur ad constituendum *corpus vivum*, prout huiusmodi. Atqui corpus vivum, qua tale, est corpus quoddam *physicum* seu naturale, scilicet primo et per se habens principium motus et quietis [6]; est praeterea corpus *organicum*, partes scilicet dissimilares habens, quae sint instrumenta diversarum operationum vitalium; est denique corpus *potentia vitam habens*, videlicet idoneum ad vitaliter operandum. Ergo propria ratio huius formae, quae est anima, optime et maxime a priori per ordinem a talem finem et effectum declaratur. Nec refert, quod in tradita definitione minime dicatur anima esse forma substantialis. Brevitas quippe definitionis postulat, ut non addantur particulae non necessariae, quaeque per alias bene declarantur.

Atqui ratio formae substantialis sufficienter declaratur per illa verba *corporis physici organici potentia vitam habentis.* Tale enim corpus, tum quia physicum, seu naturale, tum quia vivum, non est in genere accidentis, sed maxime in genere substantiae. Ergo finis et effectus huius formae, quae est anima, in genere substantiae continetur. Patet autem id soli formae substantiali convenire posse.

85. *Coroll. I.* — **Quo pacto dicatur anima movere corpus quod ea informatur.** — Ex dictis sequitur primo, causalitatem propriam corpus inter et animam, prout in naturae unitatem uniuntur, minime consistere posse in aliquo influxu qui sit actio quaedam unius in aliud. Ut enim in Philosophia Prima declaravimus [650], actio est propria causalitas causae efficientis, quae propterea alia est a causalitate propria causae materialis et formalis. Hoc tamen minime prohibet quominus corpus ab anima vere et efficienter moveatur. Corpus namque quod sic ab anima movetur, est ipsum corpus iam animatum; actio vero qua movetur, proficiscitur a facultate motrice, quae, ut ceterae facultates animalis, consequitur in corpore ex ipsa unione qua ab anima informatur. Quare S. Thomas: " Anima, ait, non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit corpus iam effectum in actu per animam. „ (*Summa theol.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 2.)

86. *Coroll. II.* — **Anima pure vegetativa vel sensitiva est forma non subsistens.** — Quemadmodum enim ante declaravimus [23], non quaecumque forma substantialis dicitur subsistens, sed ea dumtaxat cui *proprie* et *ratione sui* debetur esse, ac propterea non tantum ratione ipsius compositi. Atqui animae pure vegetativae vel sensitivae non debetur esse ratione sui sed ratione compositi. Ergo talis anima non est forma subsistens. Prob. min. Similiter enim unumquodque habet esse et operationem. Atqui omnis operatio vitae quae non transcendit ordinem sensitivum, est operatio organica, cuius subiectum scilicet est ipsum corpus vivens vita vegetali vel animali, ut in

th. IX. ostensum est. Ergo esse nonnisi ratione compositi debetur omni animae quae ordinem vitae sensitivae non transcendit. Ita argumentatur S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 3.). Ex quo ulterius idem S. Doctor hanc pulcherrimam subordinationem observat inter diversos formarum ordines, pro diversitate scilicet operationum. " Secundum ordinem naturarum, ait, sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas, quae se ulterius non extendunt, quam ad id quod per principia materialia fieri potest: sicut formae materiales et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiae immersae. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio eius ad aliquid, in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento et ad huiusmodi: unde et adhuc detinetur intra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae. Anima autem sensibilis non agit per virtutem calidi et de necessitate, ut patet in actione visus, et imaginationis, et huiusmodi; quamvis ad huiusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt: unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec etiam exercet per virtutem calidi et frigidi; nec organo etiam corporali: unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis vel vegetabilis in plantis. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 11.) Tota haec doctrina, sane pulcherrima, manet etiam intacta, si qualitates quas in natura anorganica considerat S. Doctor, calidum scilicet et frigidum, per modum exempli habeantur, et loco ipsarum considerentur qualitates omnes elementares, quaeque ex mixtione ipsarummet efflorescunt.

SECTIO VII.

An eidem viventi plures insint animae vel formae substantiales in essentia differentes.

87. **Scopus tractationis.** — Haec quae in praesenti sectione dicturi sumus, praeiudicata iam censeri possunt ex iis quae universe et generaliter de unitate cuiusque formae substantialis in ipso huius Disputationis limine praemisimus. Seorsum tamen hic tractari debent duplici de causa. Primo quidem, quia inde magis elucescit et confirmatur veritas doctrinae de unitate formae, quam ex Angelici mente in prima sectione delineavimus. Secundo, quia ex hac tractatione multa dependent, quae ad naturam animae penitius intelligendam spectant, quaeque magna animorum contentione verbis et scriptis hinc inde disputari consueverunt. Abstrahimus etiam in praesenti tractatione ab anima rationali, prout rationalis est, ac propterea sermonem coarctamus ad viventia quae et quatenus vitam organicam vivunt, vegetalem scilicet et sensitivam.

88. **Diversae sententiae.** — Multiplices modos excogitatos, ut non una sed plures substantiales formae in viventibus assererentur, magna cum diligentia relatos invenies apud Suarez (*Metaph.* D. 15. sect. 10.), nec certe alius inventus est hactenus qui ad eos non revocetur. In duo genera commode distribui possunt. Vel enim istiusmodi formae sic invicem ordinari dicuntur, ut inferior, etsi respectu materiae sit actus, respectu tamen superioris formae ad modum potentiae se habeat; vel omnes ponuntur actuare eamdem materiam, sic tamen ut una se habeat ut forma primaria, quae simul cum materia *totam rei essentiam* constituat, alia vero vel aliae sint dispositiones

dumtaxat praeparantes materiam, ut forma principalis connaturaliter possit in ea operari. Hoc propterea differt inter utrumque opinandi modum, quod in priori omnes formae sunt essentiales composito et praedicata a singulis desumpta quidditative inter se praedicantur; in altero autem partes essentiales compositi sunt sola materia ac forma primaria, ceterae vero formae non sunt de eius essentia, sed causae quodammodo extrinsecae seu partes dumtaxat integrales.

Ad priorem explicationem duae sententiae praecipue spectant, altera de multiplicatione animarum, altera de forma corporeitatis. Duplicem esse animam docuit Plato, utramque sensitivam, *irascibilem* scilicet in corde, et *concupiscibilem* in hepate, qui praeterea tertiam etiam addidit in homine, videlicet *intellectivam*, quam in cerebro collocavit. Alii vero, quos meminit Suarez (*loc. cit.* n. 17, 18.), quibus etiam plures nostrae aetatis, medici praesertim, adstipulantur, realiter invicem distinguunt principium vitae sensitivae a principio vitae vegetativae in animalibus: illud vocant simpliciter animam, hoc vero principium vitale, quod qui dicunt esse a viribus materiae brutae distinctum *vitalistarum* nomen proprium sibi fecerunt. Praecipue tamen in hac re memoratu digna est celebris opinio de forma *corporeitatis* distincta ab ea, unde vita in corpore procedit. Primo itaque docuit Avicenna, eam esse materiae coaevam, incorruptibilem, et a materia inseparabilem, eiusque munus in hoc esse, ut tribuat composito gradum seu praedicatum genericum corporis. Hanc sententiam amplexus est Scotus, modificatam tamen, et quoad sola viventia. Sic eam declarat et probat. " Forma animae, ait, non manente, corpus manet; et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum. Non autem loquor de illa, qua est corpus, hoc est, individuum corporis quod est genus: nam quodcumque individuum sua forma taliter est corpus, ut corpus est genus et habens corporeitatem. Sed loquor de corpore, ut est altera pars compositi: per hoc enim non est individuum, nec

species in genere corporis, nec in genere substantiae quod est superius, sed tantummodo per reductionem. Unde corpus quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam qua est corpus isto modo, et non habet animam. Et ideo illa forma necessario est alia ab anima: sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem ut pars; sicut nec anima separata est per se inferior ad substantiam, sed tantum per reductionem. „ (4. *Dist.* 11. q. 3.) Ideo vero subtilis Doctor voluit huiuscemodi forma materiam non constitui in aliqua determinata specie corporis, quia optime intelligebat, secus actum omnino esse de *unitate substantiali naturae humanae.* Videtur quippe per se manifestum, non posse aliquod ens iam completum in genere substantiae evadere partem in eodem genere. Quare differt haec sententia, tum ab opinione Avicennae, tum a corporeitate qualem concipiunt fautores philosophiae corpuscularis.

Ad alterum modum multiplicandi formas binae etiam sententiae praecipue spectant. Prior est illa de formali permanentia substantiae elementarium corporum in mixto, quam ante tractavimus [46, seqq.]. Cum enim corpus animatum sit de genere mixtorum, hinc qui talem permanentiam tuentur, consecutione quadam necessario in viventibus etiam id ipsum doceant necesse est. Sunt vero qui hanc sententiam sic tuentur, ut dicatur materia, in viventibus, formis quidem elementaribus manere instructa, hoc tamen elementare compositum non esse subiectum formae vitalis, sed primam materiam per se et immediate cum anima copulari, cui tamen ipsae elementares formae subsint et deserviant, quasi instrumenta quaedam tametsi separata. Ceterum haec postrema explicandi ratio vix ac ne vix quidem differt a sequenti. Altera itaque sententia praecedenti affinis est, quae in diversis dissimilaribus viventium partibus formas ponit diversas, specie distinctas, puta carnis, ossis, nervi; quae formae, etsi pertinent ad integritatem plantae vel animalis, ea tamen non constituunt essentialiter, cum eorum essentia in sola materia

et anima unitis invicem consistat, nec propterea sunt animae subiectum, sed tantum praerequiruntur in materia, quo ipsa possit connaturaliter informari suasque operationes exercere.

Hi sunt modi omnes hactenus excogitati (1) ad pluralitatem formarum in corporibus viventibus introducen-

---

(1) Cl. T. Pesch in suo egregio volumine (*Philos. Natur.*) cum reiecerit utrumque modum multiplicandi formas supra recitatum, utpote contrarium expressae doctrinae Aquinatis, tertium proponit (n. 210) eius iudicio haud improbabilem, quo scilicet concedatur quidem in uno eodemque composito naturali *realitas* plurium formarum substantialium reipsa invicem distinctarum et subordinatarum, sola tamen ultima, unde differentia specifica pullulet, *nomine* formae substantialis nobilitetur. Sed, ni totus fallar, hic dicendi modus mihi non videtur diversus ab alterutro duorum priorum quos recensui. Equidem haud inficior, non omnino prorsus immerito posse in huius explicationis favorem afferri quae leguntur in c. 8. Opusc. cui titulus, *De nat. materiae et dimensionibus interminatis* (28. al. 32. inter Opusc. S. Thomae). Sed enimvero nemo prudens a nobis expostulabit, ut ad normam obscurissimi et incerti auctoris, qualem certe hoc opusculum legenti putare licet, interpretemur, seu potius ut falsa habeamus, quae constanti et perspicua affirmatione nos edocuit S. Thomas in operibus quae ab omnibus tamquam indubius tanti Doctoris partus habentur, in quibus omnino negat posse in uno eodemque composito naturali plures existere formas *secundum essentiam differentes*, eamdem semper doctrinam tradens quam paucis et clarissimis verbis ita contrahit in Summa theologica. " Dicendum quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid inferiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum. „ (1. p. q. 76. a. 4.) Velle autem haec omnia explicare dicendo, vitari pluralitatem formarum negatam a S. Doctore, per hoc solum quod, tametsi concedantur plures formae substantiales realiter distinctae in eodem composito, quarum una alteri subserviat, sola tamen ultima quae eis praeest *vocabulum formae substantialis* sibi reservet, tantumdem profecto valeret, quantum ad meram quaestionem de voce revocare gravissimas ratiocinationes Aquinatis, cum res potuisset sola unius vocis et obvia distinctione facillime stabiliri. Hoc autem cum reverentia tanto Doctori debita dici non potest. Lege testimonia quae citavimus in ipso limine praesentis Disputationis [37, nota].

dam. His omnibus contradicit doctrina Aquinatis in I. huius Disp. sectione exposita, de qua Suarez, cum recitatas omnes sententias late exposuerit et refutaverit, ita pronuntiat. " Relinquitur ergo *verissimam esse sententiam* asserentem unius substantiae compositae tantum esse unicam causam formalem et in unico composito naturali unicam tantum esse formam substantialem. Quam tenet Angelicus 1. p. q. 76. a. 4., et ibi Caietanus, et omnes Thomistae.... Ex Aristotele autem nihil de hac re expresse habemus; at vero ex eius principiis clare colligitur haec sententia. „ (*loc. cit.* n. 62)

89. **Praenotanda ad solutionem quaestionis.** — Ut vero solutio quam traditurі sumus, facilius intelligatur, haec observa.

I. In praesenti sermo est dumtaxat de ipsa quidditate substantiali animae vel alterius formae. Si enim ageretur de potentiis seu viribus, hae profecto in uno eodemque vivente plures sunt et diversae. Ex hac porro facultatum diversitate minime licet arguere ad diversitatem etiam principiorum formalium unde procedunt: sunt quippe a substantia distinctae, nec prohibet unam eamdemque essentiam, simplicem licet, pluribus diversisque agendi facultatibus pollere [*Pr. Ph.* 640, seqq.].

II. Etsi una in unoquoque vivente asseritur anima et forma substantialis, ea tamen est virtualiter multiplex pro diversitate graduum perfectionis quibus materia ab ea actuatur [39]. Ex hac autem multiplicitate quaedam certe virtualis etiam compositio efficitur, quin tamen propterea plures existant animae vel formae secundum essentiam differentes: compositio quippe virtualis nullam exigit distinctionem realem. Confer quae hac de re diximus in Logica [334, 363].

III. Quaestio praesens est de *uno eodemque vivente.* Ut enim substantiae ceterae, sic etiam quae vivunt, realiter adaequate distinguuntur invicem, ac propterea totidem existunt formae quibus specificantur, quot sunt individua. Specialis vero quaestio de successiva animatione foetus ad rem praesentem non spectat, sed alibi commodius

pertractabitur: siquidem, supposita eiusmodi animatione, non idcirco multiplicantur animae eiusdem viventis, sed prior desinit, altera ,adveniente.

THESIS XI.

In uno eodemque animali non sunt plures animae secundum essentiam differentes, sed unica est unde sensus et vegetatio procedit in corpore. Quin dicendum etiam videtur, unumquodque corpus vivum per eamdem omnino formam esse et corpus et animatum.

90. ***Probatur I. pars.*** — Multiplicitas animarum excluditur duplici ratione iam indicata [38, 39], quarum altera a priori, altera a posteriori ducitur.

I. Ratio a priori ducitur ex unitate animalis. Constat quippe communi hominum sensu, animal quodcumque esse unum vivens. Atqui id veritatem non haberet, si alia et alia anima vitam viveret sensitivam et vegetalem. Ergo non datur istiusmodi animarum distinctio.

Probatur minor. Principium enim determinans in aliquo genere, necesse est etiam determinet in specie. " Non enim, ait S. Thomas, potest esse actu in rerum natura aliquid non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia, non tamen potest esse actu animal, quod non sit rationale vel irrationale: unde secundum Philosophum non est in genere, quod non est in aliqua eius specie. „ (*Quolib.* 9. a. 1.) Ergo si plures in essentia existant animae eiusdem viventis corpus informantes, quarum ex. gr. altera vegetationis, altera sensationis dumtaxat principium esset, affirmari consequenter deberet, idem animal alio principio constitui individuum quoddam in specie vegetalis, et alio constitui individuum quoddam determinatum in specie

animalis. Atqui hoc manifestam inducit pluralitatem in ipso esse viventis: pluralitas autem opponitur unitati. Neque valet dependentia mutua inter haec bina principia, ut haec pluralitas viventium vitetur. Quaecumque enim sit dependentia, quam in hac hypothesi imaginari licet, ea certe alia non esset a mera dependentia sive ordinis, sive etiam activitatis mutuae. Nexus porro istiusmodi bene concipitur inter duo viventia supposito separata. Videas hoc argumentum latius evolutum apud eximium Doctorem (*De Anima*, lib. 1. c. 6.).

II. Accedit argumentum a posteriori depromptum, a connexione scilicet, quam cernere licet in operationibus omnibus quibus animal vitaliter operatur. Ut enim arguit S. Thomas: " Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae. Quod in proposito non accidit. Videmus autem quod diversae operationes animae impediunt se; quum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur, quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus. „ (2. *Cont. Gent.* c. 58.) Praeterea operationes vegetativae in animali sunt altioris omnino ordinis ac in plantis. Qua in re illud praecipue notari debet [72], eas omnes videlicet, sive in se, sive in suis organis spectentur, in eodem quasi gradu constitui. Per nutritionem enim ceterasque operationes vitae vegetalis, non quodcumque corpus organicum generatur, evolvitur, et conservatur, sed corpus aptum ad sentiendum. Unde vere dici potest, operationes ipsas vegetativas in animali quodammodo evadere sensitivas, h. e. ordinis sensitivi. Contra, actus sentiendi, et appetitus inde consequens, sic exercentur in animantibus, ut suapte natura tendant ad organismi totius conservationem, evolutionem, et reproductionem. Id porro manifesto indicio est, has omnes operationes, multiplices licet et diversas, radicitus fluere ex uno eodemque principio formali: sic quippe solummodo probabilis assignatur causa tantae unitatis. Denique, exulante vita sensitiva ab

animali, continuo cessat tota vita sensitiva, et vicissim. Utraque igitur videtur ex eodem principio proficisci.

91. ***Probatur II. pars.*** — Quod in hac altera parte asserimus, etsi prima facie aliquid a precedenti diversum continere videtur, sic tamen unum ex alio nexum putamus, ut iisdem plane argumentis utrumque evincatur.

I. Ac primo quidem in rem praesentem facit argumentum ductum ex unitate animalis. Ut enim animal est individuum in genere viventis, sic etiam est individuum *in genere corporis;* corporis, inquam, physici et naturalis. Iam vero, si per aliam formam esset in genere viventis, et per aliam in genere corporis, haec unitas nulla esset. Nam ex una parte, ut paulo ante arguebamus, forma quae animal constitueret in genere corporis, deberet etiam illud constituere in specie determinata, immo in ultima actualitate alicuius individui in tali specie. Ex alia parte anima, utpote forma substantialis, eo ipso quod materiam actuat, praecisione facta a quacumque alia forma, iam constituit substantiam compositam ex potentia et actu substantiali, substantiam scilicet materialem, seu corpus [40]. Ergo animal, quatenus constat materia et anima, iam est quoddam constitutum in genere corporis, ac proinde in specie et individuatione alicuius corporis determinati (1). Haberemus ergo, etiam in hoc opinandi

(1) Ex hoc argumento patet, frustraneam esse, nec sibi consentaneam, distinctionem ante recitatam [88], qua scilicet Doctor Subtilis distinguit corpus quod directe ordinatur sub genere corporis, ab eo quod reductive tantum sub tali genere contineri dicitur. Apposite Suarez. " Haec responsio non satisfacit. Primo, quia ut aliquod individuum contineatur directe sub aliqua specie, satis est quod contineat actu totam essentiam actualem illius speciei, nec opus est quod contineat actu quidquid species continet in potentia, ut per se notum est. Corpus autem de praedicamento substantiae est species subalterna sub genere substantiae, de cuius actuali ratione solum est, ut sit substantia composita ex materia et forma substantiali, vel ut sit substantia per se existens et capax quantitatis. Sed tota haec ratio actualis convenit illi individuo. Ergo. „ (*Metaph.* D. 15. sect. 10. n. 11.) Confer I. Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 8. n. 833, seqq.).

modo, unum idemque animal constare duobus individuis in genere corporis, quod manifeste adversatur unitati animalis. Brevi: sicut multiplicitas animarum idcirco excluditur, quia pluralitatem efficeret viventium in uno animali, sic etiam forma corporeitatis ab anima distincta propterea excludi debet, quia inde vera pluralitas corporum enasceretur in eodem animali, et sic etiam substantialis unitas ipsius violaretur.

II. Idipsum confirmatur similiter ex unitate operationis. Nam connexio illa operationum, unde paulo ante deduximus, vitam totam unius eiusdemque animalis proficisci ex uno eodemque formali principio, existit etiam inter vires facultatesque omnes unius eiusdemque animalis, non exclusis viribus physicis et chemicis quae in eo elucent. In omnibus quippe id constanter elucet, operatione unius, cum fuerit intensa, impediri operationem alterius. Praeterea, etiam quod istiusmodi vires spectat, hae non utcumque deserviunt superioribus, vitalibus nimirum, sed intrinsece elevantur ad producendos effectus nobiliores, qui scilicet accommodati sint gradui naturae in quo per ultimam differentiam ab anima constituuntur. Atque haec experientia est longe evidentior modo, quam aetate Aquinatis, cum multiplicatae observationes magis magisque in dies illam corroborent. Ergo, si consequenter ratiocinari volumus, omnes istiusmodi vires, etiam quae physicae et chemicae nuncupantur, ab ipsa anima, sicut a formali principio, procedere dicendae sunt in corporibus viventibus. Immo, si quis attente consideret, haec experientia maiorem adhuc vim exerit, si hae qualitates physicae et chemicae comparantur cum viribus vegetativis, quam si istae comparentur cum sensitivis. Et re quidem vera, etsi vegetativae vires in sentiente intrinsecus elevantur, et quodammodo sensitivae evadunt, ut ante dicebamus, ipsa tamen sensatio, organica licet, minime perficitur instrumentaliter per istiusmodi vires, vegetales scilicet, sed his solummodo praeparatur organum sensioni idoneum. E converso, operationes vegetales perficiuntur instrumentaliter mediantibus qualitatibus physicis et chemicis. Unde

quidam occasionem sumpserunt dubitandi, utrum in ipsis plantis principium agnosci debeat a viribus naturae inorganicae diversum omnino et ordinis altioris. Confer Suarez (*Metaph.* D. 15. sect. 10. n. 23.), ubi hoc etiam argumento utitur ad eamdem rem probandam, ac merito illud appellat *optimam rationem.*

Solvuntur difficultates.

92. Mirum est, quanta solertia doctrina in praecedenti conclusione stabilita ab adversariis oppugnata fuerit, idque ex principiis non solum philosophicis, sed etiam theologicis. Praecipuas difficultates hic examinabimus quae philosophicae sunt, ceteras in commodiorem locum reservantes. Qui plura velit consulat egregium Opusculum B. Thomae *De pluralitate formarum*, parte 3ª.

Obiectio I. — Ex communi concipiendi modo, corpus, ad animam comparate, se habet ut pars materialis ad formalem. Atqui partes eiusmodi distinguuntur invicem, et quidem adaequate. Ergo anima pertinere nequit ad ipsam rationem corporis, ut pars intrinseca et essentialis, cuiusmodi profecto est forma substantialis.

Respondeo. *Dist. maiorem.* Ex communi..., si corpus accipiatur ut genus, *neg.;* si sumatur ut pars animalis, *subdist.;* ita ut haec comparatio supponat formas secundum essentiam differentes, *neg.;* ita ut haec comparatio habeatur ex praecisione mentis fundata in diversis gradibus perfectionis quos forma tribuit materiae, *conc. Contradist. min.* Atqui partes huiusmodi distinguuntur invicem, et quidem adaequate, secundum intelligibilem rationem, *conc.;* secundum rem et in omni casu, *neg.* Sub datis dist. *nego consequens.*

Corpus, etsi grammaticaliter est nomen concretum, philosophice tamen et metaphysice quandoque ut concreta, quandoque vero ut abstracta vox accipitur, prout scilicet spectatur ut genus superius ad animal, vel ut pars con-

stitutiva animalis. Priori modo acceptum, concrete scilicet et ut genus, denotat *substantiam completam compositam vel trinam dimensionem exigentem:* et ita significat confuse integram naturam speciei de qua praedicari potest. *Confuse*, inquam; non enim determinatam naturam significat, puta hominis, vel leonis. Patet autem, hac ratione corpus non se habere ad animal per modum partis ad totum, sed viceversa ut totum ad partem, totum scilicet universale ad partem subiectivam; et haec est ratio quamobrem vere dicimus, *animal esse corpus;* genus quippe praedicatur per identitatem de suis inferioribus. Alio modo corpus accipitur in vi termini abstracti, et ut pars constitutiva animalis, et sic denotat *ipsam formalem rationem corporis ut praecisam ab aliis notis*, vitae exempligratia. Sub hac acceptione animal comparatur ad corpus, ut totum integrale ad partem sui constitutivam, ac propterea minime tunc dicitur animal *esse*, sed *habere* corpus. Porro utrovis modo accipiatur, semper, si de viventibus agatur, includit tum materiam, tum formam quae est anima: sed aliter et aliter. Siquidem, in priori acceptione, includit quidem animam, sed sub generali et confusa ratione *formae ultimo specificantis*, non determinando speciem in qua constituitur: in altera vero includitur etiam anima, sed praecise quatenus haec confert primae materiae *infimum gradum perfectionis in linea entium*, h. e. substantiae habentis trinam dimensionem cum praecisione vitae. Quoniam vero hoc postremum est quid imperfectius et potentiale respectu vitae, propterea tunc dicitur corpus se habere respectu animae, prout haec est principium vitae, quasi materia ad formam. Recole quae diximus [41.; *Pr. Ph.* 87, 372].

Instabis. Etiam in corporibus regni mineralis, praeter communem rationem corporis, datur in singulis propria differentia qua ad hanc vel illam speciem corporis sive mixti sive elementaris determinantur; nec propterea aqua ex. gr. dicitur esse substantia quaedam composita ex *corpore* et *forma aquea*. Ergo signum est, in viventibus, id unde sunt corpora, realiter adaequate distingui ab eo unde vivunt, anima scilicet.

Respondeo. *Neg. Conseq.* Ratio quare haec distinctio fiat dumtaxat in natura organica, petitur ex iis quae ante diximus [59, seqq.]. Nimirum omnes omnino vires naturae anorganicae sunt unius eiusdemque ordinis, nec inde unum corpus prae alio in altiori gradu constituitur: siquidem ipsae formae mixtorum non sunt nisi mera quaedam resultantia formarum elementarium. Contra accidit in viventibus, in quibus propterea merito distinguitur communis ratio seu actuatio, quam materia corporalis ab omni forma recipit, ab actuatione altioris ordinis, vitae scilicet cuius principium est anima. Apposite Suarez: " Nihil est quod nos cogit, ut nomine *corporis*, (cum scilicet vivens dicitur constare corpore et anima), intelligamus puram partem physicam quae est materia, sed ut stat sub quodam gradu metaphysico formae, seu, quod idem est, dicit compositum ex forma v. g., non quatenus anima est, sed quatenus dat gradum corporeitatis. *Ad declarandam enim propriam rationem animae, et singularem gradum perfectionis quem addit ultra communem gradum corporis, distinguimus peculiariter in viventibus animam a corpore, et significamus corpus per modum partis physicae, non quia forma in eo inclusa sit pars physica comparata ad animam, sed quia concipitur ac praescinditur ac si esset forma distincta.* „ (*Metaph.* D. 15. sect. 10. n. 15.)

Obiectio II. — Philosopho definiente, anima est *actus primus*, h. e. forma, *corporis physici*. Atqui actus seu forma non constituit subiectum in quo recipitur.

Respondeo. *Dist. minorem.* Si sermo sit de actu accidentali, *conc.;* si sermo sit de actu substantiali, *neg.*

Hoc differt inter substantialem et accidentalem formam [22], quod actualitas prioris non causatur ab actualitate subiecti, sed viceversa; in forma vero accidentali praesupponitur subiectum in actu, et ex huius actualitate causatur ipsa. Praeterea, si proposita difficultas valeret, nimium sane probaret. Nimirum Philosophus non solum dixit, animam esse actum primum corporis physici, sed addidit *potentia vitam habentis*, hoc est, ut ipse explicat, aptum ad vitaliter operandum. Atqui nonnisi corpus vivum

est idoneum vitali operationi exercendae. Ergo, si valeret obiectio proposita, corpus quod ut subiectum animae in recitata definitione a Philosopho exhibetur, nec vitam ab anima formaliter recipere dici deberet; quod est contra expressam eiusdem Philosophi in eodem loco declarationem. Siquidem addit, quod cum dicitur corpus *potentia vitam habens*, haec potentia *non excludit animam*, sed dicitur dumtaxat per oppositionem ad animae operationem, vitalem scilicet. Quare dicendum est, ut ante declaravimus [84], traditam definitionem dari per causam finalem intrinsecam ipsius animae. Haec porro est compositum ipsum ad quod constituendum ut forma ordinatur anima (1). Finis autem, etsi intentione primum, executione tamen est posterius. Quare corpus cuius actus dicitur esse anima, *physicum* scilicet, *organicum*, *potentia vitam habens*, naturae quidem intentione praecedit animam, ut totum partem, sed ipsius naturae executione consequitur ipsam animae informationem. Ad rem Angelicus. " Dicendum, quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis, et *quod talis potentia non abiicit animam*. Unde manifestum est, quod in eo cuius anima dicitur *actus*, etiam anima includitur eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem.

---

(1) Hoc minime contradicit his quae idem Aristoteles habet (1. *De Anima*, c. 4.), ubi eleganter probat, animam esse principium vitae corporis, tum in genere causae formalis et efficientis, tum vero etiam in genere causae finalis. Nimirum vivens, puta planta vel animal, dupliciter spectari potest, *adaequate* et *inadaequate*. Priori modo spectatum, patet ipsum esse causam finalem animae, non viceversa: omnis quippe pars ordinatur ad totum. Sin autem alia fiat consideratio, et ex una parte spectetur anima, prout huiusmodi, videlicet ut vitae principium, (sic enim omnes animam concipimus), et ex alia parte spectetur corpus, ut corpus, ut scilicet habet infimum gradum perfectionis in genere substantiae, tunc verissime dicitur anima esse corpori finis; imperfectiora enim ordinantur ad perfectiora ut ad finem. Confer quae in Philosophia Prima diximus [675].

Et similiter dicitur. quod anima est actus corporis etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi qui est operatio: talis enim potentia est non abiicens, i.e., non excludens animam.„ (*Sum. th.* 1. p. q. 74. a. 4. ad 1.)

Obiectio III. — Formae quarum altera sine altera in materia permanet, reipsa distinguuntur invicem. Atqui, homine moriente, materia amittit quidem formam viventis, retinet tamen formam corporis; cadaver quippe est vere corpus de genere substantiae. Ergo, in viventibus, corpus per aliam formam est vivum, per aliam vero corpus.

Respondeo. *Concessa mai., dist. min., eiusque probat.* Homine moriente, materia retinet formam corporis, et cadaver vere est corpus eiusdem speciei ac antea, *neg.;* diversae speciei, *conc.* Ut enim optime declarat Silvester Maurus: " Cum animal moritur, amittit animam qua simul constituebatur et corpus et corpus vivum, sed quia acquirit aliam formam qua constituitur corpus mortuum, ideo dicitur retinere formam corporis. Explicatur exemplo figurae. Cum enim quadratum rotundatur, remanet figura non quidem eadem numero, vel specie, sed genere, in quantum loco quadraturae qua constituebatur figuratum simul et quadratum, advenit rotunditas qua constituitur figuratum simul et rotundum. „ (*Qq. Philos.* lib. 3. q. 26. ad 1.) Ipsissimam doctrinam tradit Angelicus his verbis. " Non sic est intelligendum, quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum: sed quia ab anima est et quod sit et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae. Et inde est quod, recedente anima, non remanet idem corpus specie; nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi aequivoce, ut patet per Philosophum in 7. Metaph.; recedente enim anima, succedit alia forma substantialis, quae dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatione alterius. „ (2. *De Anima*, lect. 1.)

Instabis. Non apparet, plerumque saltem, quae possit esse causa efficiens et sufficiens ad istiusmodi novam formam inducendam in corpus demortui. Praeterea, cum hoc fere innumeras phases subeat quousque in cineres commutetur, videntur plus aequo multiplicari formae substantiales id genus.

Ante responsionem noto, in omni sententia gravissimas difficultates occurrere, cum agitur de generatione et corruptione viventium: res quippe est abscondita valde, in cuius propterea consideratione cautum esse oportet, ne imaginationi indulgeatur. Profecto, si quis ab hac abripi se sinat, ipso audito nomine *formae cadavericae*, procul dubio conturbabitur, et fortasse ab ulteriori et magis seria veritatis inquisitione removebitur. Insuper, nemo prudens conclusionem sufficienter probatam ideo repudiabit, quia difficultas aliqua forte occurrit quae solutionem habeat non adeo facilem. His positis

Respondeo ad primum. Certum est, mortem non consistere in mera quadam separatione quasi locali, qua anima valedicat corpori, nec etiam accidere ex sola ipsius animae imbecillitate. Concedunt enim adversarii, quibuscum in praesenti agimus, animam, ut anima est, h. e. principium vitae, esse veram et substantialem formam corporis, ac propterea naturali quodam appetitu ad illud informandum ordinari. Idcirco igitur istiusmodi separatio contingit, quia corpus non est amplius idoneum subesse huic informationi. Debet itaque in materia locum habere intrinseca et profunda quaedam mutatio, ratione cuius inepta evadat ad esse vitale retinendum. *Intrinsecam* dico et *profundam:* nihil enim penitius inest substantiis viventibus, quam hoc ipsum quod est vivere; unde illud verissime dictum, *vivere viventibus est esse.* Nihil mirum proinde, si materia incipiat actuari novo quodam principio formali, quocum sit incompossibilis animae informatio, quae propterea desinat necesse est. Illa ipsa proinde causa, *adaequate sumpta*, quae mortem inducit, ideo id efficit, quia inducit in materia actuationem praedictam. *Haec porro non est alia ab ea qua efficiuntur ceterae transformationes corporum mix-*

torum in alia mixta, vel mixtorum in corpora elementaria, et quam ante assignavimus ex mente Aquinatis [49]. Quare Doctor Angelicus paulo post verba in nota citati num. recitata, haec subdit. " Ex quo patet, quod virtus formae elementi dominantis in mixto habet non solum solvere mixtum, et inducere propriam formam talis elementi, sed *transmutare mixtum de una proportione miscibilium in aliam quousque in ipsam formam propriam deveniatur.* Et ideo licet forma corporis mortui non fuerit virtute in vivo; quia corpus mortuum non venit in constitutionem corporis vivi, quod facit quidquid in virtute continetur in alio, sicut patet in elementis quae constituunt mixtum: *est tamen in vivo virtus elementaris, quae nata est solvere proportionem miscibilium in qua salvatur vita, ad quod sequitur quod succedat alia forma dans novum esse.* „

Hinc patet etiam responsio ad secundum. Compositio quippe elementarium corporum in mixtis organicis est multo magis complicata quam in mixtis anorganicis, et in animalibus magis adhuc quam in vegetalibus. Hinc multo facilius est, causis extrinsecis agentibus, transiliantur limites proportionis, quae est propria dispositio ad formam in huiusmodi mixtis conservandam, quam in ceteris: unde nova corruptio adeoque nova generatio succedit. Quare multitudo formarum quae hic intervenit, non maiorem arguit virtutem extrinseci agentis, sed minorem, ut ita dicam, consistentiam et stabilitatem subiecti in quod operatur. Ex quo illud etiam efficitur, quod, si potentior causa intervenit, puta cum animal fulgure occiditur, poterit vel in ipsa elementaria corpora continuo commutari.

DISPUTATIO III.

DE QUANTITATE CORPORUM.

SECTIO I.

Generalia quaedam pronuntiata de re quanta, prout huiusmodi.

93. **Definitio rei quantae tradita a Philosopho.** — Quantitas, vere et proprie, corporea scilicet, hoc modo definitur ab Aristotele: *Quantum dicitur quod est divisibile in insita, quorum utrumque aut singula unum quid et quod quid apta sunt esse* (1). Definitur porro *quantum* potius quam *quantitas*, quia concreta sunt nobis notiora; ex quo propterea exordium disquisitionis ducere oportet. Addit insuper Aristoteles vocem illam *dicitur*, quo tacite subindicet, se non tam velle naturam intimam huius rei explicare, sed nominalem potius eiusdem rei descriptionem tradere. Ut vero ea probe intelligatur, haec nota.

Dicitur 1. *Quod est divisibile.* Quid porro sit *divisio*, in Philosophia Prima declaravimus [457]; est scilicet ea cuius privatione constituitur *unum*, et ex qua efflorescit *multitudo* seu *pluralitas* (2). Pluralitas porro quae intel-

(1) Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. *Metaph.* 4. al. 5. c. 13.

(2) " Unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, *quae*

ligitur exurgere ex divisione rei quantae, est pluralitas *sensibilis*, secundum *situm* (1) scilicet vel *numerum*. Quare S. Thomas. " Dicendum, ait, quod quantitas corporalis habet aliquid, in quantum est quantitas, et aliquid, in quantum est forma accidentalis. *In quantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum;* et ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis.... „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 24. a. 5. ad 1.) Pertinet igitur ad rem quantam, prout huiusmodi, descripta divisio, non quidem actu, sed potentia, ac propterea dicitur esse *divisibilis*. Potest autem fieri tripliciter. Primo quidem, physica partium separatione. Secundo, reali plurium accidentium vel respectuum diversitate: ut ex. gr. contingeret, si e superficie aliqua continua altera pars albesceret, altera nigresceret, vel etiam si una ab alio corpore tangeretur, alia vero non. Tertio denique mensuratione. Hi vero tres modi divisibilitatis possunt rursus dupliciter contingere actu, *realiter* scilicet, ac mentis sola *designatione*.

est prior secundum rationem quam unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 30. a. 3. ad 3.).

(1) *Situs* sive *positio* in re praesenti non intelligitur ordo partium qui sit ad locum; id quippe constituit speciale praedicamentum: sed ille ordo partium inter se, ratione cuius designari possit quae sit superior vel inferior, ante vel retro, dextrorsum vel sinistrorsum. Unde quantitas continua, cui haec divisibilitas convenit, dicitur etiam *quantitas positionem habens*. Quod ita nitide explicat Auctor Opusc. cui titulus, *Totius Logicae Aristotelis Summa*. " Notandum quod positio idem est quod ordo partium in loco, et haec est unum de decem praedicamentis, quae etiam dicitur situs, de quo infra dicetur. Alio modo dicitur positio ordo partium in toto: et sic positio est differentia quantitatis. Ad hoc autem quod quantitas habeat positionem requiruntur tria. Primo, quod habeat partes suas continuas signabiles et non signatas. Secundo, quod secundum hanc signabilitatem habeat partes inter se ordinatas, unam videlicet post aliam. Tertio, quod partes illae habeant permanentiam. „ (*Opusc. cit.* tr. 3. c. 4.)

Dicitur 2. *in insita*, h. e. in ea quae formaliter rei quantae inexistunt. " Quod quidem dicitur, ait S. Thomas, ad differentiam divisionis mixtorum. Nam corpus mixtum resolvitur in elementa, quae non sunt actu in mixto, sed virtute tantum. Unde non est ibi tantum divisio quantitatis; sed oportet quod adsit aliqua alteratio, per quam mixtum resolvitur in elementa. „ (5. *Metaph.* lect. 15.)

Dicitur 3. *quorum utrumque aut singula unum quid et quod quid apta sunt esse*. Sensus est, ea in quae divisio rei quantae terminatur, debere esse eiusmodi, ut, divisione peracta, possint adhuc existere et unumquodque eorum sit ἕν τι καὶ τόδε τι, aliquod scilicet unum demonstratum, in se et ab aliis divisum. " Et hoc dicit, ait rursus S. Thomas, ad removendum divisionem in partes essentiales, quae sunt materia et forma. Nam neutrum eorum natum aptum est esse unum aliquid per se. „ (*loc. cit.*) Neque obstat quod ante diximus [50, obiect. II] de *minimis naturalibus*, quae tametsi partes quantitativas vere habent, hae tamen nequeunt separatae consistere. Quod enim hic dicit Philosophus, debet intelligi sensu formali, h. e. *spectata ratione solius quantitatis:* alia autem indivisibilitas quae convenit minimis naturalibus, non procedit ex vi quantitatis ipsorum, sed ex specifica diversitate cuiusque corporis, ut num. cit. indicavimus, et paulo inferius ex professo declarabimus.

94. **Quantitas continua: eius partes.** Prima et potissima species quantitatis ea est quae *continua* nuncupatur. Continua porro, definiente Aristotele, sunt *ea quae communi termino copulantur* (*Categ.* c. 6). Ut vero id melius explicari possit, distinguit Philosophus (1. *Phys.* c. 1.) triplicem modum, quo invicem se habent partes quae quantum aliquod constituunt. Primus modus est, cum existunt *consequenter*, τὰ ἐφεξῆς, inter quae scilicet *non mediat aliquid eiusdem generis*. Sic ex. gr. una domus se habet consequenter ad aliam, si domus media non interiacet. Alius modus est, quando aliqua sic consequenter se excipiunt, ut sint praeterea invicem *contigua*, ἁπτόμενα, *quorum* scilicet *extrema sunt simul*. Dicuntur vero extremitates binae

esse simul quae loco minime distant, tametsi sint binae extremitates reales actu invicem distinctae, duorum scilicet corporum distinctorum. Sic ex. gr. duo plani qui invicem se tangunt, superficies unius alia est a superficie alterius, tametsi una sit alteri sine ulla loci intercapedine superposita. Tertius denique modus qui ad rem praesentem maxime facit, est cum aliqua consequenter se habent, ita ut una omnibus communi extremitate concludantur: atque haec dicuntur *continua*, quae propterea sic etiam l. c. definiuntur ab Aristotele: συνεχῆ ὧν τὰ ἔσχατα ἕν, sc. *continua* sunt ea *quorum ultima seu extrema sunt unum.* Hic vero diligenter cavenda est quaedam imaginatio, quae ipsam propriam rationem continui plane perverteret, eamque omnino inexplicabilem efficeret. Nimirum ea in quae continuum dividi potest, minime sunt eiusmodi, ut in signo quodam naturae priori suis quaeque terminis concludantur, et dein quodam quasi glutine invicem copulentur. Sic enim contigua dumtaxat evaderent, tametsi unita: hi quippe bini conceptus minime se excludunt. Contra, quae rem vere continuam efficiunt, praecisione facta a quavis eorumdem divisione, sive realiter peracta, sive mente etiam designata, nulla ratione sunt actu plura, sed unum. Pluralitas quippe consequitur divisionem, ut initio diximus. Propterea illud unum, quod in recitata definitione dicuntur esse extrema eorum quae invicem continuantur, non est nisi ipse terminus totius continui; quippe qui est una eademque indivisa extremitas totius et partium. Sic ex. gr. si sumatur corpus aliquod vere continuum, superficies ipsa qua terminatur, est unica et communis extremitas totius et partium; hae quippe, quamdiu ut continuae concipiuntur, propria extrema non habent quae sint actu distincta ab extremitate totius corporis cuius sunt partes (1). Nec re-

(1) Ad rem Angelicus. " Quando corpora prius divisa copulantur, fit una superficies duorum corporum, quia partes corporis continui copulantur ad unum communem terminum qui est superficies una. Quando vero corpus unum dividitur in duo, efficiuntur duae super-

fert dicere, terminos eiusmodi primo et per se esse quidem extrema totius, sed non partium, quae ex. gr. concipiuntur in medio ipsius, puta quae popiores sunt centro in globo aliquo unica superficie contento. Facile quippe respondebitur, partes id genus, eo ipso quod sint tales, primo et per se nulla sibi vindicare posse extrema, sed quemadmodum eis non competit esse nisi in toto et ratione totius, sic nec terminantur nisi ipsis terminis quibus totum ipsum concluditur: nec licet aliter hanc rem imaginari, quin ipsa continuitatis ratio corrumpatur. Ceterum haec melius intelligentur ex his quae mox subiicimus.

95. **Indivisibilia in genere quantitatis continuae.** — Tres species quantitatis continuae enumerat Aristoteles l. c. his verbis: *Magnitudinis, quae quidem ad unum continua est, longitudo: quae vero ad duo, latitudo: quae autem ad tria, profunditas est.* Ad cuius rei intelligentiam notandum est, extra animam non dari aliam rem, quae sit magna magnitudine molis corporeae, nisi corpus, prout hoc in genere quantitatis consideratur. In hoc vero semper datur trina dimensio secundum tres lineas perpendiculares quae in idem punctum duci concipiuntur. Possunt autem hae tres dimensiones, seu rationes, vel omnes simul considerari, vel duae, aut altera tantum. Et quoniam diversae emergunt proprietates, quae pro triplici hac consideratione corpori possunt attribui, hinc tres recensitae a Philosopho species magnitudinis enumerantur, scilicet *profunditas* seu *solidum*, quod est ipsummet corpus mathematice spectatum secundum triplicem simul dimen-

---

ficies. Quia non potest dici, quod quando corpora duo componuntur, quod duae superficies eorum maneant, sed utraque corrumpuntur, id est, desinunt esse. Similiter quando corpora dividuntur, incipiunt esse de novo duae superficies prius non existentes: non enim potest dici quod superficies, quae est indivisibilis secundum profunditatem, dividatur in superficies duas secundum profunditatem, aut linea quae est indivisibilis secundum latitudinem, dividatur secundum latitudinem, aut punctam, quod omnino est indivisibile, quocumque modo dividatur. „ (3. *Metaph.*, lect. 13.)

sionem qua gaudet: *superficies*, h. e. ipsummet corpus cum praecisione ab una e tribus dimensionibus: *linea*, h. e idem corpus, sed spectatum in una duntaxat e suis dimensionibus. Quare haec inter se sic comparantur, ut quemadmodum solidum ad superficiem, ita haec ad lineam terminari concipiatur: ac propterea recte etiam linea, ut terminus superficiei, haec ut terminus solidi definiri consuevit. Extrema vero seu termini lineae vocantur *puncta*.

Ex his duo facile intelliguntur. Primo patet, indivisibilia in genere quantitatis tria tantum recenseri, *punctum*, *lineam*, et *superficiem:* punctum quidem est indivisibile simpliciter secundum omnem dimensionem, linea vero et superficies dicuntur indivisibiles secundum quid, h. e. duabus vel una tantum dimensione spectata. Omnibus vero istiusmodi indivisibilibus convenit *habere positionem*, quemadmodum id convenit ipsi quantitati cuius sunt termini [93]. Colligitur secundo, haec indivisibilia esse vel *pure terminantia* vel *continuantia*, prout sic terminant corpoream dimensionem, ut non ultra progrediantur, vel sunt simul extrema unius magnitudinis et principium alterius. Exemplum indivisibilis pure terminantis habes in superficie qua globus concluditur: exemplum vero indivisibilis continuantis esse potest linea, in quam convergunt binae superficies ad angulum se intersecantes. Ut *mere* autem *continuantia* concipiuntur indivisibilia, quae intra ipsum continuum imaginamur quasi nexus partium in quas dividi potest.

96. **Quae sit propria realitas indivisibilium descriptorum.** — Hic vero famosa movetur quaestio, an et cuiusmodi realitas his indivisibilibus asseri debeat. Ne plus aequo hoc volumen excrescat, et quia utiliora et graviora tractare oportet, paucis aperiam quid in re tam subtili propinquius veritati mihi esse videtur.

I. Si haec spectantur, prout sunt extra mentem et in re ipsa, ea nihil sunt aliud, nisi ipsimet termini intrinseci magnitudinis, vel qui resultant ex ipsius divisione iam peracta, vel ad quos magnitudo est in potentia ex divisione cui subesse potest. Quatenus divisio actu facta

est, sive reipsa sive mentis designatione, indivisibilia habentur terminantia: quatenus contra talis divisio extat in potentia dumtaxat, indivisibilia erunt continuantia. Haec est expressa doctrina tum Aristotelis tum Aquinatis. Sententia Aristotelis maxime patet ex his, quae (2. al. 3. *Metaph.* c. 5.) docet contra Platonicos illos, qui in istiusmodi indivisibilibus reponebant ipsam substantiam rerum. Rationem petit praecise ex eo, quod puncta, lineae, et superficies aliud non sint, nisi περάτα ἢ διαιρέσεις, sc. *termini vel divisiones*, quae propterea minime constituere possunt ipsam substantiam cuius termini sunt vel esse queunt. Quare S. Thomas hanc sententiam propriam efficiens, sic ait in h. l. commentarium. " Puncta et lineae et superficies non sunt substantiae. Haec enim oportet aliquorum corporum esse terminos; *nam punctum est terminus lineae*, *linea superficiei*, *et superficies corporis*..... Haec enim in continuo non sunt in actu, nisi solum quantum ad illa quae terminant continuum, quae manifestum est non esse substantiam corporis: aliae vero superficies vel lineae non possunt esse corporis substantia, quia non sunt actu in ipso; substantia autem actu est in eo cuius est substantia. „ (*loc. cit.* lect. 13.) Id ipsum alibi repetit. " Punctum, ait, intra lineam est in potentia ante lineae divisionem, in actu vero cum linea iam est divisa, *quum punctum sit ipsa lineae divisio.* „ (6. *Physic.* lect. 8.) Neque obstat, quod saepe dici solet, cum linea describitur ut dimensio quaedam causata ex motu puncti, superficies ex motu lineae, et solidum ex motu superficiei: id quippe dicitur solum ad imaginationem iuvandam, non quia res ita habeat secundum veritatem.

II. Hinc ulterius efficitur, indivisibilia terminantia non esse accidens quoddam positive ac reipsa distinctum a magnitudine ipsa, quae iis terminatur, sed in recto denotant hanc ipsam magnitudinem, connotando simul privationem secundum quam ulterius non progreditur seu extenditur. Id quippe est de ratione cuiusque termini intrinseci in quocumque genere, quemadmodum etiam in Philosophia Prima locuti fuimus agentes de subsistentia

vel supposito [540]. Scilicet, quemadmodum, in genere substantiae, ut esse cuiusque suppositi in se terminari dicatur, minime opus est positiva aliqua realitate vel modalitate superaddita; sic etiam simili additamento non indigemus, quo intrinsecum terminum in aliis generibus, ac nominatim in quantitate, concipiamus. Praeterea illud videtur satis manifestum, etsi fiat abstractio a tali modalitate vel entitate superaddita, magnitudinem, eo ipso quod finita sit, terminatam in se manere oportere: ergo terminus de quo agimus, nequit in praedicta modalitate vel entitate consistere. Nec refert, quod contactus corporum non contingat, nisi in aliquo indivisibili. Ut enim optime notat Ludovicus De San: " Contactus non est nisi *indistantia duorum corporum* in hoc consistens, quod ibidem ubi *desinit* extensio unius corporis, *desinit* etiam ex parte adversa extensio corporis alterius. Ex quo perspicuum fit non aliter duo corpora sese tangere, nisi secundum quod in positiva sua realitate extensa afficiuntur negatione sive ulterioris profunditatis, si se tangunt superficialiter, sive ulterioris extensionis superficialis, si se tangunt linealiter, sive ulterioris extensionis linearis, si se tangunt punctualiter. „ (*Cosmologia*, P. I. c. 3. § 1. fin.)

III. Cum indivisibilia continuantia, prout huiusmodi, nulla sint actu in continuo, sed in potentia tantum; concipiuntur quippe, ut diximus, tamquam termini divisionis, non quae actu facta sit realiter vel mentis designatione, sed quae dumtaxat fieri aut designari potest: necessario fit consequens, ut in re vere continua nulla sit actualis pluralitas partium quae sic invicem continuentur; omnis quippe pluralitas consequitur divisionem. Atque haec est etiam expressa doctrina Aquinatis. " Unitas, ait, rei consequitur esse ipsius. Partes autem alicuius homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu. *Unde in actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum.* „ (4. *Dist.* 10. q. 1. a. 3. solut. 3. ad 1.) Et alibi. " In partibus continui, duo dimidia unius lineae duplae sunt in potentia in ipsa linea dupla, quae

est una in actu. „ (7. *Metaph.* lect. 13.) Quod etiam dixerat Aristoteles his verbis. *In continuo non sunt dimidia actu, sed potentia tantum; quod si actu fierent, continuum non facerent.* (8. *Phys.* c. 8.) Hoc vero minime significat, illam ipsam entitatem partialem qua partes constant, materialiter spectatam, actu non esse in continuo, sed potentia, ea ferme ratione qua sunt elementa in mixto; id quippe excluditur per ipsam definitionem *quanti* traditam a Philosopho [93]: sed actualitas quae hac loquendi ratione negatur, ea est dumtaxat quam consequitur unitas; sic quippe partes continui non habent unitatem aliam ab unitate totius.

97. **Num partes continui dicendae sint actu invicem distinctae, vel potentia tantum.** — Hic vero sponte se offert alia subtilis quaestiuncula. Esto, partes in continuo ratione iam facta non dicantur actu plures vel divisae, sunt ne tamen *actu* invicem *distinctae*, puta binae medietates alicuius globi vere continui? Distinctio quippe non videtur opponi *unitati*, sed soli *identitati* eorum quae distincta esse dicuntur.

Ut sincere fatear quod in hac re sentio, suppositis his quae praemisimus, haec mihi videtur, non quaestio de re ipsa, sed potius de loquendi modo. Si enim semel supponatur magnitudo vere et formaliter continua, negari non posse videtur, per ipsius divisionem actu peractam minime produci seu de novo generari entitatem ipsam partium in quas divideretur: id quippe non habetur per divisionem mere quantitativam, sed per alterationem, ut expresse paulo ante notavimus cum S. Thoma. Porro hoc tantum probant rationes illorum auctorum, qui partes continui actu distinctas esse volunt. Sed, etsi hoc verum est, haec tamen loquendi ratio mihi non multum probatur, sed malo usurpare loquendi modum adhibitum a S. Thoma, qui utramque vocem, *distinctionis* scilicet et *divisionis* indifferenter in hac re usurpare consuevit. Et recte quidem. Si enim attente res consideretur, eatenus proponitur ipsa quaestio, utrum ex. gr. in globo aliquo medietas inferior actu distinguatur a medietate superiori, vel quae dextror-

sum iacet ab ea quae sinistrorsum, eatenus, inquam, haec ipsa quaestio proponitur, quatenus iam, mentaliter saltem, limes aliquis communis, puta linea vel superficies, quo binae partes de quarum distinctione quaeritur, invicem disterminentur. Atqui, per istiusmodi mentalem designationem ipsa *divisio* harum partium designatur: ut enim paulo ante diximus cum Aristotele et Angelico, quemadmodum punctum est ipsa divisio lineae, ita haec est ipsa divisio superficiei, et superficies est ipsa divisio solidi. Ergo praedicta quaestio ne proponi quidem potest, nisi consequenter ad divisionem aliquam actu, mente saltem, designatam. Quare cum ea affirmative resolvitur, dicendo scilicet, eiusmodi medietates esse *actu distinctas*, eo ipso affirmatur esse *actu divisas*, *divisione scilicet quae actu est, non quidem realiter facta, mente tamen designata*. Si itaque ab hac ipsa mentis designatione fiat praecisio, ac propterea si continuum per se et secundum se consideretur, quemadmodum divisio non est nisi potentialis, ita et distinctio. Praeterea, ut bene observat Ludovicus De San paulo ante laudatus. " Distinctio, sicuti omnis respectus, importat pluralitatem aliquam. Immo distinctio formaliter stat in hoc quod unum distinctorum non est aliud; ubi autem est *unum* et *aliud*, ibi est pluralitas quaedam. Sed non aliter est possibile in continuo actu existere pluralitatem quamdam, nisi quatenus in eo actu existunt limites quorum unoquoque figatur finis unius realitatis extensae et principium alterius realitatis extensae. Ubi enim secundum nullum modum considerationis actu viget finis unius realitatis et principium alterius realitatis, ibi omnimodis et simpliciter non est actu nisi una realitas. Sed in continuo limites, quorum unoquoque figatur finis unius realitatis extensae et principium alterius realitatis extensae sunt indivisibilia continuantia. Haec autem in continuo per se inspecto non sunt actu, sed potentia.... Non est ergo in continuo per se inspecto actualis aliqua pluralitas. Ergo nec in eodem per se inspecto est actualis aliqua partium distinctio. „ (*loc. cit.* n. 154.)

Neque obstat in contrarium difficultas initio indicata,

scilicet partes in continuo, etiam per se spectato, minime *actu* invicem *identificari*, ac propterea *actu* invicem *distinctas* esse oportere, quippe cum identitas et distinctio ut immediate opposita habeantur. Etsi enim identitas et distinctio medium non habent, existit tamen aliquid medium *inter distinctionem actualem* et *identitatem actualem*, et hoc est ipsa *distinctio potentialis* seu *realis distinguibilitas*. Habes exemplum huius rei manifestum in elementis relate ad mixtum. Certe, cum oxigenium et hydrogenium miscentur invicem, ut constituatur aqua, minime dici potest ea invicem identificari actu; est quippe absolute impossibile ut duo realiter distincta mutuo identificentur. Nec etiam dici potest, ea in aqua, vel nullo modo esse, vel esse quidem sed actu invicem distingui: id quippe veram mixtionis notionem corrumperet, ut ante docuimus. Ergo inter actu esse idem, et actu distingui, datur medium, illudque positivum, quod habetur scilicet cum aliqua, etsi non sunt actu distincta, sunt actu distinguibilia, sive per alterationem, ut in exemplo recitato, sive per quantitativam divisionem, ut in continuo.

98. **Quantitas discreta.** — Ex divisione continuae magnitudinis resultat quantitas discreta. Haec porro censetur species eaque distincta sub hoc praedicamento ordinata, quia et partes ipsius quantitati corporeae vere subiiciuntur, et partis rationem habent omnino aliam ab ea quae invenitur in partibus quantitatis continuae, ut ipsum nomen quantitatis discretae significat. Neque obstat, quod nullam unitatem proprie dictam talis quantitas habeat; nec praeterea videatur ei convenire definitio Aristotelica quantitatis in communi initio exposita, cum sit aliquid non *divisibile*, sed *divisum*. Ad primum quippe respondetur, non omnia quae in praedicamentis ordinantur, requirere propriam et per se unitatem, sed interdum sufficere unitatem ordinis, vel secundum se, vel in modo concipiendi, prout scilicet plura in aliqua una definitione coadunantur. Id autem habetur in re praesenti; quare haec quantitas est per se obiectum scientiae, puta Arithmeticae. Ad alterum vero dicendum, huius speciei quantitatem eo modo esse

divisibilem quo est una. Est porro una, non unitate reali et per se, sed unitate rationis atque ordinis, quae scilicet consistit in ipsa partium *numerabilitate*. Et hoc aperte significavit Aristoteles, cum immediate post definitionem recitatam, haec subdit. *Multitudo igitur, quantum quid, si numerabile est; magnitudo vero, si mensurabile. Dicitur autem multitudo quidem, quae potentia divisibilis est in non continua; magnitudo vero, quae in continua.*

99. **Numerus praedicamentalis.** — Quoniam hic sermonem fecimus de numerabilitate, quae est propria divisibilitas quantitatis discretae, praestat hic aliqua addere iis quae de numero generatim diximus in Philosophia Prima [458]. Haec itaque observa.

I. Ratio propria numeri, in universum considerati, consistit, ut l. c. diximus, in quodam ordine quo plura ut plura in collectionem determinatam ita colliguntur, ut communi aliqua unitate eiusdem rationis aliquoties repetita commensurentur. Ex quo patet, dari extra mentem res vere numerabiles, neque propterea *numerabilitatem* ipsam esse aliquid a mente confictum; formalis tamen *numeri* ratio non completur actu nisi per mentem. Et hoc videtur significasse Aristoteles, sic inquiens: *Quando enim numerus est aliquid, impossibile est esse numerabile. Quare manifestum est, ut dictum quidem esse posse: numerus enim est, vel quod est numeratum, vel quod est numerabile.* (4. *Physic.* c. 14. al. 20.) Scilicet, quemadmodum esse cognitum est denominatio extrinseca proveniens a cognoscente, ita esse numeratum est denominatio extrinseca provenens ab actu animae numerantis. Ergo, sicut, ablata cognitione, manet quidem res cognoscibilis, sed non actu cognita, ita, ablato actu animae numerantis, res quidem est numerabilis, sed non numerata. Numerus porro dicitur id quo aliquid numeratur.

II. Quemadmodum duplex est multitudo, sic etiam duplex est numerus, *praedicamentalis* scilicet, et *transcendentalis*. Ad rem S. Thomas. "Omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis quae fit secundum divisionem continui: et hanc

consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo, quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.... Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente.... Numerus autem, qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. „ (*Summa th.* 1. p. q. 30. a. 3.) Hinc patet, numerum praedicamentalem idcirco esse huiusmodi, h. e. *de genere quantitatis*, non praecise ab ipsam formalem rationem numeri seu numerabilitatis; haec quippe invenitur etiam in rebus spiritualibus: sed ratione rerum numerabilium, quippe quae et quantitate afficiuntur, et rationem habent extraneitatis seu extrapositionis ad invicem diversam ab ea quae cernitur in quantitate continua.

III. Unitas *numerica* dupliciter dicitur. Uno modo prout opponitur unitati *universali*, atque ita numerica vocatur, ut significet, non quidem *unum de numero*, sed *unum sine numero* [*Pr. Ph.* 331, 361]. Alio modo numerica unitas ea dicitur, quae est numeri principium, quae propterea et ipsa est de genere quantitatis, si numerus, cuius principium dicitur, in eodem genere contineatur, si scilicet numerus sit praedicamentalis. Dicitur porro talis unitas principium numeri, tum materialiter, tum formaliter. Materialiter quidem, quia numerus constat unitatibus, ut ipsa multitudo seu pluralitas. Formaliter vero, quia numerus quilibet ab *ultima* unitate speciem desumit: haec enim trahit ceteras omnes ad determinatam speciem, ita ut ex. gr. si tertia sit, ternarius, si quarta, quaternarius numerus constituatur (1).

---

(1) " Dicendum est, ultimam unitatem non dici formam numeri eo

100. **Numquid aliae, praeter enumeratas, quantitatis species existant.** — Huc usque recensuimus diversas quantitatis species quae rei per se quantae conveniunt, atque haec enumeratio completa est. Nec refert quod Aristoteles (*Categor.* c. 4. al. 6.) quasi species quantitatis recenseat etiam *locum*, *tempus*, *orationem*, quibus etiam addi potest *motus* proprie dictus. Locus enim, praeter superficiem corporis locantis, non importat nisi *ordinem* quemdam ad corpus locatum: talis porro ordo non est specialis modus quantitatis. Tempus quantitatem habet ex motu cuius numerus dicitur; motus autem vel nullo modo pertinet ad genus quantitatis, sed reducitur ad genus sui termini, ut est alteratio quae ad qualitatis genus revocatur, vel si sit secundum quantitatem, ut est ex. gr. augmentatio, et motus localis, non requirit specialem aliam quantitatem diversam a quantitate subiecti vel medii in quo vel per quod fit istiusmodi motus. Oratio denique, praeter mul-

---

quod in rebus ipsis sit aliqua unitas prima vel ultima, vel aliquis realis ordo inter illas unitates..... Quia in rebus ipsis non potest esse ordo, nisi vel perfectionis, vel situs, aut distantiae a coelo, aut temporis aut causalitatis vel naturae. Sed omnes isti ordines sunt per accidens et impertinentes ad numeri compositionem, ut facile constabit discurrenti per singulos. Ergo. Debet igitur necessario id intelligi in ordine ad rationem, quae in singulis numeris concipit ordinem unitatum, inter quas ea quae est ultima censetur numerum complere, et ab aliis illum distinguere, et ideo dicitur comparari ad illum ut formam eius. In quo est secundum considerandum, non fuisse D. Thomae sensum, hanc esse formam proprie dictam, sed analogam et proportione quadam, quae iam fere explicata est. Scilicet, quia forma est quae complet rei essentiam eamque ab aliis distinguit et in certo ordine et gradu indivisibiliter constituit. Haec autem omnia suo modo confert ultima unitas numero. Propter quod etiam Aristoteles dixit, species rerum se habere sicut numeros. Unde etiam multitudo priorum unitatum videtur comparari ad ultimam ut quid actuabile per illam. Ac tandem per additionem vel subtractionem ultimae unitatis mutatur species numeri. In his ergo omnibus assimilatur unitas ultima formae, seu differentiae ultimae, quod satis est ad illam analogicam locutionem. „ Suarez (*Metaph.* D. 41. sect. 5. n. 12, 13.).

titudinem vocum et syllabarum, quae ad genus quantitatis minime spectant, dicit durationem quamdam, prout tardius aut velocius proferuntur; et haec revocatur ad tempus, quod, ut diximus, non est specialis modus quantitatis. Ideo vero Aristoteles (*Categ.* l. c.) haec inter species quantitatis recensuit, quia analogiam quamdam servant cum proprio modo essendi qui ad quantitatem pertinet: quare (4. al. 5. *Metaph.* c. 13.), ubi naturam rei per se quantae examinat, recenset tantum species enumeratas.

SECTIO II.

Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia.

101. **Ratio tractationis.** — In praecedenti sectione quantitatem expendimus in sua concretione ad rem quae quanta dicitur, et ita generali quodam conspectu ipsius naturam contemplati sumus. Subtilior modo quaestio examinanda se offert, de ipsa scilicet quantitate secundum se ut est forma quaedam a substantia praecisa. Haec porro quaestio sponte in duas alias subdividitur, quarum resolutio necessaria est, ut propria ratio corporeae quantitatis rite explicetur. Primo itaque controvertitur, utrum substantia corporea per se ipsa molem hanc sensibilem sibi vindicet, ratione cuius quantitativam illam divisibilitatem habeat quam initio praecedentis sectionis cum Aristotele declaravimus: vel contra id ei proveniat ex forma quadam accidentali ei superaddita. Deinde, si hoc postremum affirmari debet, quaeritur ulterius, quid sit proprie illud praedicatum quod substantia ex huiuscemodi forma primo et per se nanciscitur, et ex quo quasi ex radice profluere dignoscantur cetera quae rei quantae, prout huiusmodi, attribui debent. Ex prioris quaestionis resolutione proprium genus, ex alterius vero resolutione propria et

essentialis differentia huius formae dignoscitur. In praesenti sectione primam quaestionem dumtaxat expendemus, et ut res clarius appareat, de ipsa separabilitate quantitatis a substantia sermonem habebimus; sic quippe facilius et evidentius apparebit, quantitatem esse rem vere et physice ipsi substantiae superadditam. Quamvis porro, sistendo in sola ratione naturali, res cum omnimoda certitudine forte non definiatur (1), potest tamen ita tractari, ut et gravissimis theologiae quaestionibus non parum deserviat, et ipsae naturales notiones multum perficiantur, ac oppositi errores praecaveantur. Sit itaque

THESIS XII.

Philosophice minime demonstratur, quantitatem corpoream esse huiusmodi, ut nec divina virtute a substantia separata conservari queat: quin naturali rationi valde consentaneum est, ut oppositum asseratur.

102. ***Probatur I. pars.*** — Antequam probetur quod primo loco affirmamus, praemittenda est regula plane egregia S. Thomae, quae in rebus huiusmodi semper prae

(1) Id prudenter notavit Suarez, qui de sententia asserente, quantitatem molis esse rem distinctam a substantia materiali, ita pronuntiat. " Haec sententia est omnino tenenda. Quamquam enim non possit ratione naturali sufficienter demonstrari, tamen ex principiis theologiae convincitur esse vera, maxime propter mysterium Eucharistiae. Ex quo etiam ipsa naturalis ratio illustrata intelligit, ipsis etiam naturis rerum esse veritatem hanc magis consentaneam ac conformem. „ (*Metaph.* D. 40. sect. 2. n. 8.) In num. vero praecedenti plura et egregia testimonia Aristotelis adduxerat quibus manifeste ostenditur, huic distinctioni Philosophum multum admodum favere.

oculis haberi debet. " Dupliciter, ait S. Doctor, potest dici aliqua propositio non intelligibilis. Uno modo ex parte intelligentis, qui deficit intellectu; sicut haec propositio, *In tribus personis divinis est una essentia:* et huiusmodi propositio non oportet quod implicet contradictionem. Alio modo ex parte ipsius propositionis: et hoc dupliciter. Uno modo, quia implicat contradictionem absolute, sicut, *Rationale est irrationale;* et huiusmodi nullo miraculo verificari possunt. Alio modo, quia implicat contradictionem aliquo modo, sicut ista, *Mortuus redit ad vitam*, virtute scilicet propria; cum ponatur hoc, quod dicitur mortuum, omni principio vitae destitutum: et haec possunt verificari miraculo, superiori virtute operante. „ (Super Boëth. *de Trinitate*, q. 4. a. 3. ad 1.) Quare, ut naturali ratione demonstretur, quantitatem corporum esse rem ab eorumdem substantia inseparabilem, minime satis est, ut opposita separabilitas ab aliquo non intelligatur; id quippe potest accidere ex infirmitate intellectus: nec iterum sufficit, ut, *corporibus connaturali modo se habentibus*, nec corpus sine quantitate, nec vicissim quantitas a substantia separata haberi possit; id enim naturalem quidem, sed non absolutam utriusque connexionem arguit. Requiritur itaque, ut mens dignoscat, et quidem evidenter, in nulla hypothesi hanc dissociationem concedi posse, quin eo ipso duo contradictoria fore simul concedatur.

His positis en argumentum. Descripta contradictio ex triplici capite ostendi potest, videlicet eo quod demonstretur vel quantitatem esse unum idemque cum substantia, vel cum ea ita connecti, in ratione sive causae materialis sive causae efficientis, ut eiusmodi nexus sine manifesta contradictione disrumpi non possit. Atqui nihil horum demonstrative convincitur. Prob. hoc per partes.

I. Imprimis itaque philosophice non demonstratur, substantiam corpoream cum sua quantitate esse unum idemque. Nam ex una parte essentia substantiae corporeae in eo est, ut sit *substantia ex materia et forma composita cui trina dimensio debetur;* ex alia parte quantitas corporea ab omnibus intelligitur, ut *illud unde proxime*

et formaliter praedicta trina dimensio substantiae convenit. Atqui haec sine ulla contradictione concipiuntur, si dicatur quantitas esse duntaxat proprietas corporeae substantiae, distincta quidem, naturalis tamen. Nec opponatur, in ipso conceptu materiae involvi quantitativas dimensiones in longum, latum, et profundum. Materia siquidem, secundum se, concipi debet, ut pura potentia ad omnem actum, sive substantialem, sive accidentalem, ac propterea etiam sic se habere debet quoad actum dimensionum quantitativarum, nec certe oppositum demonstrative probatur.

II. Connexio quantitatis cum substantia, ut formae cum sua causa materiali vel subiectiva, non est alia a generali dependentia accidentis a substantia, ut a subiecto inhaesionis. Porro neque ex hoc capite manifesta contradictio ostenditur in hypothesi quam tuemur. Etenim illa inhaesio requiritur et sufficit, ne ipsa notio accidentis corrumpatur, qua intellecta eo ipso accidens a substantia differt. Atqui adhuc permanet differentia inter substantiam et accidens, si praedicta inhaesio intelligatur secundum naturalem exigentiam duntaxat; siquidem oppositum convenit substantiae, quippe cui naturaliter debetur esse in se, non in alio. Ergo, ne accidens in substantiam convertatur, satis est, si ex naturali sua exigentia habeat esse in alio. Atqui rursus haec naturalis exigentia minime tollitur eo quod *divina virtute* servetur quantitas a substantia separata, ut contingit in aliis quae miraculo accidunt. Ad rem S. Thomas. " Dicendum, quod cum ens non sit genus, hoc ipsum quod est *esse*, non potest esse essentia substantiae vel accidentis. Non est ergo definitio substantiae ens per se sine subiecto, nec definitio accidentis ens in subiecto: sed quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse in subiecto; quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto. In hoc autem Sacramento, (h. e. Eucharistiae), *non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto, sed ex divina virtute sustentante, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis*,

quae est aptitudo ad subiectum, quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia; nec competit eis definitio substantiae. „ (*Summa th.* 3. p. q. 77. a. 1. ad 2.) Confer quae in Philosophia Prima diximus [516]. Neque opponi potest in hac re, quantitatem esse de illorum genere accidentium, quibus nullum aliud esse convenire potest, nisi in actuali eorumdem concretione cum subiecto, cuiusmodi sunt ex. gr. actus vitales, motus, aliaque id genus. Id quippe enascitur ex *propria* et *speciali* conditione talium accidentium, non vero ex *generali* quadam ratione omnibus communi; quare minime licet ex uno ad aliud hoc solo titulo arguere.

III. Tandem quicumque asseratur influxus effectivus substantiae in quantitatem, nihil vetat, suppleri possit virtute divina: quod rursus egregie S. Thomas ita declarat. " Causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae, quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc remanere potest influentia causae primae in causatum illud. Cum ergo causa prima accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur, poterit Deus accidentia in esse conservare, remota etiam causa secunda, scilicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est, quod Deus potest facere accidens esse sine subiecto. „ (*4. Dist.* 12. a. 1.) Haec ratio S. Doctoris generalis est, ac respicit influxum quemcumque pure effectivum substantiae secundae in suos effectus: comprehendit igitur etiam illum, quicumque sit, quo supponatur quantitas pendere a sua substantia.

103. ***Probatio II. partis.*** — Duo certa sunt, partim fide, partim naturalis rationis lumine. Primo quidem catholica fides docet, peracta prima consecratione, nihil omnino substantiae panis in hostia consecrata superesse. Secundo, evidens est, naturali ratione, sensus eodem ipsissimo modo ac antea affici a proprietatibus per se sensibilibus panis, inter quas recensetur quantitativa magnitudo panis, utpote sensibile, commune quidem, per se tamen. Iam vere in his obiectis attingendis nulla facultas recte

disposita fallitur, cum praesertim valde indecorum sit, falsitatem ullam tanto mysterio intermisceri. Quare Ecclesia in festo Corporis Dni. " *Accidentia*, ait, *sine subiecto, in eodem* (Sacramento) *subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum, et sensus a deceptione reddantur immunes, qui de accidentibus iudicant sibi notis.* „ (Offic. *lect.* V.) Quod etiam his verbis Angelicus exponit, solvens difficultatem sic propositam. " In sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed per accidentia iudicamus de substantia. Videtur ergo quod decipiatur humanum iudicium, si remanentibus accidentibus substantia panis non remaneret. „ Respondet S. Doctor. " Dicendum, quod in hoc sacramento nulla est deceptio; sunt enim ibi secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus diiudicantur. Intellectus autem, cuius est proprium obiectum substantia, ut dicitur in 3. de Anima, text. 29., per fidem a deceptione praeservatur. „ (*Summa th.* 3. p. q. 75. a. 5. ad 2.)

Confirmatur excludendo triplicem exceptionem quae contra hanc doctrinam fieri consuevit.

Fuerunt itaque nonnulli, ut Emm. Maignan (*Philosophia sacra*, to. 1. c. 22.), qui duce Cartesio (*Respons.* ad 4. et 6. obiect.), species sacramentales voluerunt esse phaenomenon quoddam plane subiectivum, quatenus Deus immediate et per se ipse in sensibus nostris producat easdem illas sensationes quae antea producebantur ab extensione corporea ceterisque panis et vini accidentibus. Sed haec explicatio et antiquis theologis inaudita fuit, et apud recentiores etiam plerisque male sonat, idque merito. Nec enim Deo digna esse videtur, et praeterea difficile admodum apparet, quo pacto cum sacramenti ratione, unitate, et permanentia componi possit.

Ut haec incommoda recentiores alii vitarent, ac simul vera et propria accidentia de medio pellerent, has apparentias voluerunt esse, a Deo quidem miraculose productas, sed mediis particulis aetheris, quae substantiae panis et vini admixtae sunt, et eumdem ordinem eamdemque texturam inter se servant eodemque motu locali

cientur, ut ante, Deo scilicet haec omnia circa atomos aetheris praestante. " Sed, ut recte omnino observat M. Liberatore, si accidentia revera non manent, earum repraesentatio, undecumque producta fingitur, semper falsa erit et obiectivitate prorsus destituta. Praeterea, ordo ille et textura quae dicuntur permanere, perperam et vocis abusu appellarentur accidentia panis et vini, cum reapse non sint nec fuerint nisi accidentia aetheris, cui inhaerent et cui inhaerebant. „ (*Institutiones Philosophicae*, Cosmolog. n. 70, nota.) Excluditur etiam hic explicandi modus, tum ob gravissima argumenta auctoritatis quae ex theologiae principiis recte expendit Card. Franzelin in suo tract. *De Sacr. Eucharistiae*, tum etiam quia perperam in eo supponitur, obiecta per se sensibilia obiective et realiter nihil aliud esse nisi purum motum localem, cuius positionis falsitatem opportuniori loco ostendemus.

Alii denique cum Nominalibus dixerunt, accidentia quidem *propria*, puta colorem, saporem, etc., reipsa manere sine subiecto in Sacramento, non vero quantitatem ipsam panis et vini. Nimirum isti tot distinguebant quantitates, quot sunt substantiae accidentia corporalia, et quemadmodum quantitas substantiae panis est unum idemque, ex ipsorum sententia, cum substantia panis, sic etiam quantitas ex. gr. coloris cum ipso colore identificatur. Ceterum haec sententia iam fatetur, dari posse accidentia veri nominis sine subiecto, quae est potissima difficultas, cur distinctio quantitatis a substantia a recentioribus nonnullis negatur; et praeterea nec ipsa undequaque cohaeret cum veritate accidentium sacramentalium quae sensus testantur. Ut enim recte observat Suarez: " Hostia consecrata ita est quanta et extensa in suo loco, ut naturaliter non possit in eodem simul esse aut penetrari cum alia hostia consecrata, aut cum quovis alio corpore. Hoc autem provenire non potest ex sola quantitate albedinis, vel aliarum qualitatum. Ergo. Probatur minor. Quia qualitates cum sua propria, et, ut dicam, entitativa extensione penetrabiles sunt, tam inter se, quam cum quantitate substantiae panis; simul enim cum illa erant in eodem situ:

ergo eadem ratione sunt penetrabiles in eodem spatio cum quibuscumque aliis qualitatibus, et cum quacumque substantia, si nihil aliud est: ergo vel dicendum est, species consecratas ex se non repugnare simul esse in quocumque loco cum alio corpore, sed Deum solum speciali virtute id impedire ne mysterium patefiat, quod satis absurdum est; vel fatendum est, manere in accidentibus consecratis rem aliquam ex natura sua repugnantem et loco impenetrabilem cum aliis substantiis. Haec autem nulla alia esse potest, nisi quantitas substantiae, ratione cuius una substantia corporea est naturaliter impenetrabilis loco cum alia. Ergo. „ (*Metaph.* D. 40. sect. 2. n. 10.)

104. *Coroll. I.* — **Quantitas corporalis est accidens physicum proprii nominis.** — Constat enim ex praecedentibus, quantitatem esse rem a substantia corporea distinctam; secus enim nec divina virtute conservari posset ab ea separata: constat etiam intra substantiae genus minime contineri. Atqui haec duo non conveniunt, nisi accidenti physico veri et proprii nominis. Confirmari potest duplici ratione, quae, etsi per se non omnino evidenter convincit, ostendit saltem, hanc distinctionem esse rationi ipsi naturali valde consentaneam. Prima ratio ducitur ex distinctione reali, quam in Philosophia Prima probavimus existere inter substantiam creatam eiusque potentias operativas [640, seqq.]. Nam etsi quantitas non sit eiusmodi potentia; potentiae siquidem operativae ad genus qualitatis revocantur: par videtur esse utrobique distinctionis ratio. Sicut enim potentia operativa per se ordinatur non ad ipsum esse primum, substantiale scilicet, sed ad esse quoddam secundarium, cuiusmodi est operatio: sic etiam substantia, ratione quantitatis, videtur per se ordinari ad actum quemdam, qui licet operatio non sit, subaudit tamen actum primum seu substantialem rei. Nam ratio substantiae, etiam corporeae, puta aquae, secundum se est plane absoluta, nec respectum dicit ad locum maiorem vel minorem, immo bene intelligitur, non cointellectis localibus dimensionibus vel distantiis; contra, si spectetur prout substat quantitati, quippe quae suapte

natura respectiva est ad spatium et locum. Altera ratio est, quia, ut expresse notavit Aristoteles (2. *De Anima*, c. 6.), quantitas est per se sensibilis, substantia vero non est sensibilis nisi per accidens; solo quippe intellectu attingi potest, cuius naturae sit id quod substat determinatis dimensionibus, quas experimur, huius vel illius rei.

105. *Coroll. II.* — **Potest substantia corporalis divina virtute existere sine quantitate.** — Plus enim dependet quantitas a substantia, quam substantia a quantitate. Esse quippe accidentis subaudit esse substantiae, ut aliquid natura prius [*Pr. Ph.* 517, III. nota]. Atqui videtur esse a recta ratione alienum, ut concedatur divinae virtuti, per se suppleat dependentiam maiorem, quin tamen supplere per se possit eam quae minor est. Ergo, consequenter ad principia stabilita, id minime negari posse videtur (1).

---

(1) Cl. L. De San in opere quod non semel laudavimus, hanc doctrinam ut plane *absurdam* traducit (n. 195.), idque inde explicat quod *eadem omnino actione extrinseci* agentis, qua producitur substantia, producuntur etiam accidentia propria, ac propterea quantitas. Hinc deducit, non posse a Deo impediri actionem qua conservatur quantitas, quin eo ipso impediatur ea qua conservatur substantia. Verum, aliis omissis, doctus vir debuisset animadvertere, hoc argumentum, si valeret, retorqueri omnino posse in ipsam thesim quam l. c. defendit, posse videlicet conservari quantitatem sine substantia. Si enim propterea substantia sine quantitate servari non potest, quia una et indivisibili actione utrumque comproducitur, cur vicissim, non obstante hac unicitate et identitate actionis, potest tamen quantitas sine substantia conservari? Nobis magis probatur ille modus dimanationis quem declaravimus in Philosophia Prima [645]. Argumentum vero quod laudatus Auctor in contrarium l. c. adducit, ductum scilicet ex vi immanenter operandi, quae sic tribui videretur substantiis omnibus corporeis, iam habes solutum ex doctrina Aquinatis quam ante retulimus [52], ac propterea non erat cur tam cito tamquam *evidenter absurda* talis doctrina traduceretur.

SECTIO III.

De effectu formali quantitatis.

106. ***Declaratio tituli.*** – Nomine effectus formalis cuiusque formae intelligitur illud esse quod subiecto convenit praecise propterea quia cum ea forma uniatur, ut potentia cum suo proprio actu, quemadmodum ex. gr. esse figuratum est proprius effectus formalis figurae. Quaeritur itaque in praesenti, quid proprie intelligatur convenire substantiae corporeae eo praecise titulo quod quantitate afficiatur. Cum vero multa attribui solent substantiae quantitate donatae, prout huiusmodi, puta divisibilitas, mensurabilitas, impenetrabilitas, extensio commensurativa loci, magnitudo seu partium in toto extrapositio; hinc totidem fere sententiae existunt quot praedicata modo enumeravimus. Siquidem nonnulli cum Capreolo in divisibilitate, alii cum Simplicio in ratione mensurae, quidam cum Arriaga in ipsa impenetrabilitate hunc effectum consistere voluerunt. Non defuerunt etiam qui, ex Cartesianis principiis de essentia corporum, tum quantitatem, tum ipsam corporis essentiam, quae duo unum idemque supponuntur esse, in ipsa extensione locali collocant. Sententia denique apud veteres Doctores Scholasticos, teste Suarez (in 3. p. D. 48. sect. 1. n. 21.), *communis*, id attribuit soli extrapositioni partium in toto, quam initio descripsimus, modo haec intelligatur secundum naturalem rei exigentiam, ut paulo post uberius declarabimus (1).

(1) De hac re confer cl. T. Pesch (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 346, seqq.). Memineris tamen nos versari in quaestione multum admodum obscura et perplexa, in qua ego profecto mallem edoceri, quam docere.

THESIS XIII.

Ipsa substantialis realitas rei corporeae habet certe transcendentalem seu essentialem ordinem ad quantitatem sibi connaturalem et propriam, eaque multiplicatur pro multiplicatione vel divisione istius: haec tamen realitas vel multiplicatio statui minime potest ut effectus formalis et immediatus ipsiusmet quantitatis, quae sit accidens reale reipsa a substantia distinctum.

107. ***Explicatio.*** — Hanc thesim praemittendam esse existimavimus ad excludendum pravum intellectum, qui progigni posset ex dictis quorumdam Doctorum veterum perperam acceptis. Non desunt enim qui asserant, ipsas *partes* substantiae corporeae esse effectum formalem quantitatis; qui loquendi modus posset ab aliquo ita intelligi, quasi ipsa substantialis entitas cuiusque substantiae, et consequens entitativa distinctio unius substantiae ab alia, *proxime* et *formaliter* causetur ab ipsa quantitate; quod plane alienum est, tum a veritate, tum a mente veterum Doctorum qui sic loquuti fuerunt. Quocirca, ut in quaestione simili notavimus [*Pr. Ph.* 361, 363, 367, obiect. V], etiam in re praesenti cavendum est, ne duo simul permisceantur, quae oppido differunt, scilicet *ordo* substantiae corporeae ad quantitatem cum hac ipsa *quantitate*. Quare differt omnino, si dicatur haec substantia signata habere ordinem ad hanc quantitatem, et haec alia ad hanc aliam; ac si affirmetur, ipsam entitativam realitatem istius substantiae designatae, eiusque entitativam distinctionem ab hac alia substantia corporea, causari *formaliter* ab ipsa quantitate, quasi neutrum sit intelligibile, nisi ambae substantiae quantitati subiacere intelligantur. In primo casu sermo est de ordine quodam essentiali seu

transcendentali, qui ordo respicit quidem quantitatem, sed cum ipsa substantia identificatur. Respectus quippe transcendentales reipsa unum idemque sunt cum entitate rerum quae sic referuntur. In altera vero affirmatione, ipsa quantitas assereretur esse principium formale ipsius substantialis realitatis et distinctionis. Illud porro est verum: alterum contra plane et undequaque absurdum, si supponatur scilicet, quantitatem esse accidens a substantia realiter distinctum.

108. ***Probatio.*** — Hac declaratione praemissa, probatio asserti quoad utramque partem facile desumitur ex ipso conceptu substantiae corporeae et quantitatis.

I. Ac primo quidem, quidquid dicatur de quaestione in sequenti sectione pertractanda, an scilicet descriptus ordo transcendentalis substantiae corporeae ad quantitatem sit nec ne *radix ontologica* numericae pluralitatis substantiarum materialium, nullum tamen est dubium, quin impossibile sit, dari substantialem hanc entitatem et pluralitatem sine hoc ordine. Substantia enim corporalis definitur esse *substantia composita cui trina debetur dimensio:* ergo naturalem ordinem dicit ad quantitatem unde hae dimensiones habentur. Praeterea, cum hae dimensiones situ distinguantur, distinctis corporibus distinctae etiam dimensiones debentur; ex quo fit ut unum corpus in eodem loco cum alio esse non possit: ergo ipsa etiam distinctio substantiarum corporearum est secundum distinctionem dimensionum cuique debitarum.

II. Inde vero minime consequitur, effectum formalem ipsiusmet quantitatis collocandum esse in praedicta substantiali entitate et distinctione. Et ratio non minus perspicua est, quam praecedens. Est enim omnino et evidenter absurdum, ut effectus formalis qui est in genere substantiae, habeatur a forma quae sit verum et proprium accidens reale et physicum: esse siquidem accidentis subaudit substantiam et a substantia causatur. Ergo impossibile est, ut substantialis entitas cuiusque substantiae corporeae sit effectus formalis quantitatis quae sit accidens physicum veri et proprii nominis. Atqui rursus, ut

ex professo in Logica demonstravimus [th. XIX], realis et numerica distinctio unius substantiae ab alia per ipsam cuiusque substantiae realitatem *formaliter* habetur, non per aliquid ei superadditum reipsa ab hac realitate distinctum. Ergo nec substantialis entitas cuiusque substantiae corporeae, nec substantialis distinctio unius ab alia potest statui tamquam effectus formalis ipsius quantitatis.

Neque huic ratiocinationi obstat, quod distinctio partium in una eademque substantia corporali, (*partium*, inquam, *integralium*), non videtur adesse nisi consequenter ad quantitatem eiusque dimensiones. Non enim ex hoc inferre licet, ipsam entitatem substantialem harum partium quantitati adscribendam esse. Ratio est, quia, ut ante [96] declaravimus, praedicta distinctio non est alia ab ipsa divisione vel divisibilitate rei quantitate affectae; siquidem inde hae partes intelliguntur habere propriam unitatem, sine qua ipsarummet distinctio ad invicem intelligi non potest. Atqui, ut ibidem notavimus, huiuscemodi divisio non est generativa ipsiusmet entitatis qua partes constant; sed hoc unum inde efficitur, ut unitate propria subsistere incipiant, quae antea nonnisi entitate totius subsistebant. Et huc spectat quod S. Thomas ait. " *Dicendum quod separatio dat utrique partium totalitatem, et in continuis dat etiam utrique esse in actu.* „ (3. *Dist.* 5. q. 3. a. 3. ad 3.) Et alibi. " *Dicendum, quod numerus sequitur divisionem, et ideo quamdiu quantitas manet indivisa actu, neque substantia alicuius rei est pluries sub dimensionibus propriis....; et per consequens neque infinities, sed toties in quot partes dividitur.... Dicendum, quod illa determinata distantia partium in corpore organico fundatur super quantitate dimensiva ipsius; ipsa autem natura substantiae praecedit etiam quantitatem dimensivam.* „ (*Summa th.* 3. p. q. 76. a. 3. ad 1. et 2.)

THESIS XIV.

E diversis proprietatibus, quae substantiae quantae, prout huiusmodi, attribuuntur, ea qua primo declaratur proprius formalisque effectus quantitatis corporeae, est ipsamet naturalis extensio, seu extrapositio situalis partium in toto.

109. ***Declaratio et probatio.*** Generalis ratio huius asserti haec est. E diversis praedicatis quae rei quantae, prout talis est, merito attribuuntur, illud assignari debet ut proprius formalisque effectus quantitatis, quo praecise intellecto intelligitur substantia corporea molem hanc sensibilem habere quam quantitatis nomine designamus, nec praeterea subaudit aliud praedicatum quo concepto id intelligatur. Atqui eiusmodi est sola naturalis extensio, seu extrapositio situalis partium in toto. Ergo.

Huius argumenti propositio nota est ex terminis. Minor vero probatur, seu potius explicatur, percurrendo singula praedicata quae substantiae quantitate affectae, prout talis est, attribuuntur.

I. *Divisibilitas quantitativa* accipi potest formaliter et fundamentaliter. Primo modo accepta involvit quidem conceptum rei quantae, sed est aliquid consequens ad propriam quantitatis rationem. Siquidem vera est haec causalis: res ideo est divisibilis quantitative, quia est quantitative extensa. Nequit autem intelligi res sub hac extensione, nisi simul ut quantitate affecta intelligatur. Si vero divisibilitas accipiatur alio modo, fundamentaliter scilicet, profecto id verum est; sed res sufficienter non explicatur: merito enim ulterius quaeri potest, in quo reponi debeat eiusmodi fundamentum. Neque obstat definitio Aristotelica initio probata [93]. Est quippe descriptiva, ac potius interpretativa nominis, quam realis et essentialis

ad hoc vero plane sufficit rem declarare per quamcumque proprietatem per se primo rei convenientem.

II. Ratio *mensurae* consistit in aliqua determinata quantitate, quae de se apta est, ut per sui applicationem, semel aut pluries factam, alterius quantitas dignoscatur. Potest accipi active et passive, ac rursus actu et aptitudine. Porro imprimis manifestum est, rationem mensurae actualis, sive active sive passive accipiatur, non necessario, nedum essentialiter, convenire rei quantae: est quippe mera denominatio extrinseca proveniens ex actu rationis conferentis unam rem cum alia. Deinde manifestum est etiam, non posse primam et essentialem rationem rei quantae consistere in ipsa ratione mensurae aptitudinaliter acceptae, nimirum ut dicit idoneitatem in re quanta, sive ut mensuret, sive ut mensuretur. Etsi enim utrumque per se convenit rei quantae, prout huiusmodi, est tamen alia ratio hanc antecedens, in qua conceptus quantitatis adhuc subsistit, nimirum extensio: prius quippe est esse extensum, quam mensurabile, cum sit mensurabile quia extensum, non viceversa.

III. *Impenetrabilitas* dupliciter accipi potest. Uno modo, ut est proprietas resultans ex vi resistendi, quatenus haec stricte accipitur ut virtus activa qua unum corpus aliud a proprio loco repellit. Sic intellecta est aliquid pertinens ad genus non quantitatis, sed qualitatis, tametsi haec qualitatis species omnem rem quantam comitetur. Secundo accipi potest pro ipsa *formali* incompossibilitate quam diversae dimensiones habent ad invicem, ne eodem loco commensurentur (1). Atqui, si attente res introspiciatur,

---

(1) Iuvat hic exscribere pulcherrimum D. Thomae testimonium quo haec *formalis* repugnantia, quam corpora invicem habent ne sint in eodem loco, acute declaratur. "Non potest, ait, esse causa huius prohibitionis, nisi illud cui primo et per se convenit esse in loco. Hoc autem est quod natum est replere locum. Formae autem non competit esse in loco, nisi per accidens: quamvis aliquae formae sint principium quo corpus inclinatur ad hunc vel illum locum; similiter nec materia per se considerata, quia sic intelligitur praeter

etiam haec ratio non est prima quae convenit rei quantae, prout talis est, sed supponit aliam antecedentem. Vel enim spectatur in uno corpore respectu alterius: et haec ratio, utpote respectiva, supponit absolutam, secundum quam unum corpus intelligitur ut quantitate affectum, etsi unicum existeret vel posset existere. Vel spectatur in partibus unius eiusdemque corporis ad invicem comparate: et etiam haec ratio est posterior. Prius quippe secundum naturam est partes situaliter extra se poni, quam eas non posse in eumdem situm confluere; cum affirmatio sit causa negationis, non vicissim.

IV. Accedit quarto ipsa *extensio* substantiae in *ordine ad locum* cui commensuretur. Ceterum neque hoc adstrui potest tamquam prima ratio rei quantae. Est enim ratio quaedam absoluta ab huiusmodi commensuratione, ut patet in corpore, si unum tantum extaret. Quod si dicatur haec ratio consistere in fundamento, ratione cuius corpora nata sunt replere locum eique commensurari, id verum est; sed, ut ante dicebamus agentes de divisibilitate, merito posset quaeri ulterius, quid rei tandem sit istiusmodi fundamentum.

---

omnia illa genera, ut dicitur 7. Metaph. Unde oportet quod materia, secundum quod subest ei, per quod habet primam comparationem ad locum, hoc prohibeat. Comparatur autem ad locum, prout subest dimensionibus; et ideo ex natura materiae subiectae dimensionibus prohibentur plura corpora esse in eodem loco. Oportet enim plura esse corpora, in quibus forma corporeitatis inveniatur divisa: quae quidem non dividitur, nisi per divisionem materiae: cuius divisio, cum sit solum per dimensiones, de ratione quarum est situs, impossibile est hanc materiam esse distinctam ab illa, nisi quando est distincta secundum situm, quod non est quando duo corpora ponuntur esse in eodem loco. „ (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 4. a. 3.) Eamdem doctrinam tradit (4. *Dist.* 44. q. 2. a. 2. solut. 2.) Ex quo patet, impenetrabilitatem secundum locum quae quantitatem consequitur, non esse explicandam, prout recentiores passim efficere consueverunt, per vires quas appellant repulsivas, quarum effectus ad genus causalitatis mere efficientis revocantur, sed potius ad genus causae et oppositionis *formalis*.

V. Relinquitur igitur, ut effectus formalis quem inquirimus, reponatur in illa naturali extensione seu extrapositione partium in toto quam descripsimus. Praeter enim enumerata attributa, quae rei quantae, ut quanta est, adscribuntur, nihil aliud superest, nisi vel praedicta extensio, vel ipsa substantialis entitas partium quae sic extenduntur. Cum itaque non possit haec substantialis entitas haberi, ut formalis effectus quantitatis, quod in praecedenti conclusione demonstravimus, reliquum est, ut in praedicta extensione reponatur. Hac praeterea intellecta, tamquam in radice intelliguntur cetera attributa quae, ratione quantitatis, substantiae corporeae conveniunt, nec assignari potest ratio aliqua hanc praevertens. Ergo ipsa est prima et essentialis ratio corporeae quantitatis. Atque haec videtur expressa mens Aquinatis sic aientis. " Necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs: *cadit enim in definitione eius, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm.* Et inde est quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. „ (4. *Dist.* 44. q. 2. a. 2. solut. 2.) Et alibi. " Necesse est quod id quod est per se, sit in unoquoque genere. *Distinctio autem secundum situm primo et per se convenit quantitati dimensivae, quae definitur esse quantitas positionem habens.* Unde partes in subiecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm quod sunt subiectae dimensioni: et sicut est distinctio diversarum partium unius corporis secundum diversas partes unius loci per dimensiones, ita propter dimensiones diversa corpora distinguuntur secundum diversa loca. Duo enim corpora facit actualis divisio materiae corporalis, duas autem partes unius corporis divisibilitas potentialis. „ (*Quolib.* 1. a. 21.)

Consulto autem diximus in conclusione, *naturalis extensio seu extrapositio partium in toto.* Quae enim diximus intelligenda sunt eo modo quo intelligitur ipsa *inhaesio* quae dicitur esse de ratione accidentis [102, II], videlicet *secundum proprium et connaturalem modum essendi quan-*

titatis dimensivae. Quare conclusioni positae non officit neque illud quod catholica fides docet de modo essendi sacramentali quantitatis corporis Dominici, neque illud quod paulo inferius docebimus de possibili corporum mutua compenetratione secundum locum. Lege S. Thomam (*Quolib. cit.* a. 21.; item *Summa th.* 3. p. q. 76. a. 4.)

110. *Coroll. I.* — **Essentialis definitio quantitatis.** — Ex dictis patet, recte et essentialiter definiri quantitatem corpoream seu molis sic: *Accidens extensivum substantiae;* extensionem quippe omnes vocamus *extrapositionem situalem partium in toto.* Haec definitio primo et principaliter convenit quantitati continuae: dein vero et secundario quantitati etiam discretae, prout ante declaravimus [98].

111. *Coroll. II.* — **Substantia, remota quantitate, est indivisibilis.** Ita passim Angelicus, praesertim (*Summa th.* 1. p. q. 50. a. 2.; 3. p. q. 77. a. 2.; 2. *Dist.* 3. q. 1. a. 4.; *Dist.* 30. q. 2. a. 1.; 4. *Cont. Gent.* c. 65.) Patet autem, hoc minime intelligi posse de indivisibilitate in partes essentiales: hae quippe sunt materia et forma, quarum compositio est in signo priori ad quantitatem. Debet itaque intelligi de indivisibilitate quae opponitur divisioni *secundum situm;* hanc quippe divisibilitatem substantiae corporeae confert quantitas, ut cum eodem Angelico ante declaravimus. Quod si curiose quaeratur ulterius, quem modum essendi talis substantia habitura foret, quae scilicet naturali sua quantitate spoliaretur, num exempligratia in animali, in quo tale miraculum accideret, posset eo non obstante distingui caput a corde vel pedibus, aliisque membris, si hoc, inquam, quaeratur, duplex esse potest responsio. Alii cum Suarez (*Metaph.* D. 40. sect. 4. n. 25, 26.), censent in eo casu conservari posse substantiam illam praesentem secundum se totam toti spatio in quo antea erat, et secundum partes suas partibus eius: non fore tamen *extensam quantitative*, quia non amplius haberet, unde obsisteret aliis corporibus, quominus illud spatium replere posset, nec foret amplius naturaliter repugnans, eius partes esse in eodem loco, vel in unum punctum confluere. Hic tamen respondendi modus

magnam difficultatem apud me facessit. Nam substantiam corporalem sic in spatio praesentem nemo non appellaret reipsa corporaliter quantam et extensam, prout nempe quantitas et extensio communi naturae sensu apprehendi solent. Si praeterea ita res explicetur, impenetrabilitas quae per se provenit a quantitate, videtur tota revocari ad genus causae efficientis, cuius efficacia a divina virtute praepediatur, ne suum exerat effectum: id vero non placet propter ea quae paulo ante ex doctrina Aquinatis notavimus [109, nota]. Malo igitur cum aliis respondere, in eo casu totam substantialem entitatem, quae inveniebatur in partibus animalis sic conservati, remansuram fore, sublata quantitate, *per modum unius indivisibilis extra genus quantitatis*. Quare minime est imaginandum, partes confluere ad punctum: hoc enim est de genere quantitatis, per modum termini. Nec etiam tunc possent in tali substantia distingui caput, pes, aliaque membra organismi, nisi secundum potentiam et exigentiam: talis quippe distinctio partium organicarum consequitur quantitatem, ut expresse docet Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 6. ad 2.) Nec inde licet inferre, eiusmodi partes inter se, vel cum toto identificari; quod procul dubio foret plane absurdum. Cessat solum in tali substantia omnis formalis ratio partium sive actualium sive actu designabilium, ac propterea ea remanet indivisibilis sine ulla vel distinctione vel identificatione partium huiusmodi, quippe nullae in ea hypothesi forent, nisi secundum potentiam vel exigentiam, ut diximus. Nec refert, quod talis existendi modus imaginatione capi minime possit. Siquidem, eo ipso quod in tali hypothesi conservaretur substantia sine quantitate, ea nec per se nec per accidens esset sensibilis, ac propterea nec imaginabilis, sed solo intellectu attingibilis.

112. *Coroll. III.* — **Terminatio quantitatis, seu figura.** — Consequitur denique aliud valde notandum, quantitatem scilicet duplici modo comparari posse ad substantiam corpoream. Primo modo, quatenus materia concipitur ut actuata per formam eaque constituitur praecise in genere corporis. Secundo, prout ab ea actuatur

et constituitur in tali determinata specie corporis, puta humani. Si primo modo spectetur quantitas, concipiuntur quidem in substantia quae ea afficitur, quantitativae dimensiones sed *interminatae*, cum praecisione scilicet a qualibet determinata figura. Contra vero, si alio modo spectetur: pro diversitate quippe specifica corporum variatur figura unicuique propria et connaturalis, ut maxime patet in natura organica (1). Quare optimo iure figura non ad quantitatis, sed ad qualitatis genus revocatur [*Pr. Ph.* 548]; qualitas quippe consequitur formam specificam.

SECTIO IV.

Utrum quantitas molis sit nec ne individuationis principium.

113. **Status quaestionis.** — Natura quantitatis explicata, ordo doctrinae postulat, ut quae dictu potiora sunt quoad eius proprietates attingamus. Imprimis igitur hic tractandam assumimus famosam quaestionem in Logica intermissam [361] *de principio individuationis:* proxime enim nexa est cum iis quae de natura materiae et quantitatis huc usque disputavimus. Ut vero id de quo modo agendum, probe intelligatur, notandum est, nullum esse dubium, quin in substantiis materialibus unitas ac distinctio existat pure numerica, h. e. sine specifica diversitate. Multiplicantur enim huiuscemodi substantiae, non solum

(1) Consulto dixi, *maxime* id habere locum in natura organica. In ea quippe id est undequaque manifestum. Ceterum, etiam in natura anorganica, diversa licet ratione, id verum esse, optime probari potest ex genesi cristallorum, ut egregie demonstravit cl. L. De San (*Cosmologia*, 1. p. c. 4.)

sub eodem genere, verum etiam sub una eademque specie, puta humanitatis. Quaeritur itaque, quo titulo, seu quid rei sit ratione cuius talis multiplicatio contingat vel contingere queat, videlicet an ob specialem rationem *substantiae corporeae* seu materialis, vel ob generalem rationem *substantiae contingentis*, vel denique ob utramque rationem simul. Quod si ipsa materialitas harum substantiarum asseratur esse in causa, cur praedicta multiplicatio dari queat, quaeritur ulterius, quodnam praedicatum sit in substantia materiali, prout huiusmodi, unde haec multiplicabilitas exoriatur. Ex quo patet, minime in controversiam adduci quaestionem in Logica loc. cit. abunde pertractatam, de eo in quo scilicet reposita sit ipsa *formalis* ratio individuationis seu singularitatis. Nimirum id solum agimus in praesenti, ut de ipso *fundamento* seu *radice*, unde haec progignitur in materialibus substantiis, quae non solum specifice sed numerice etiam tantum invicem distingui possunt, quo tandem sciatur, utrum similis distinctio et multiplicatio etiam in alio genere substantiarum, puta immaterialium, dari queat. De hac porro quaestione sic proposita, maiori qua potero perspicuitate doctrinam B. Thomae sincere referam, ut ita nec ne res sit benevolus lector per se ipse iudicet. Eam porro expositam praecipue habes a S. Doctore (*Summa th.* 1. p. q. 50. a. 4.; 3. p. q. 77. a. 2.; 4. *Cont. Gent.* c. 65.; Opusc. super Boëth. *De Trinitate*, q. 4. a. 1, 2.) Inde haec quae sequuntur in rem nostram derivamus.

114. **Prima causa seu ratio pluralitatis universe ac generatim.** Iam age, ante omnia S. Thomas generale principium adstruit, unde primo repetenda est quaecumque pluralitas quae habetur aut haberi potest in quibuscumque quae secundum esse differant. " Dicendum, ait, quod sicut dicit Philosophus 10. Metaph., plura dicitur aliquid ex hoc quod est divisibile vel divisum. Unde omne illud quod est causa divisionis, oportet ponere causam pluralitatis. „ (*Opusc. cit.*) Haec porro causa aliter assignanda est in compositis et posterioribus, quam in simplicibus et primis. Nam " diversitas qua dividuntur posteriora composita secundum

priora et simpliciora, praesupponit pluralitatem primorum et simplicium: ex hoc enim homo et asinus habent diversas differentias, quod rationale et irrationale non sunt una, sed plures differentiae. Nec potest semper dici, quod illius pluralitatis sit alia diversitas prior et simplicior causa: quia sic esset abire in infinitum. Et ideo pluralitatis et divisionis priorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. *Sunt enim huiusmodi secundum seipsa divisa.* „ (*loc. cit.*) Hinc ulterius infert ibidem, primam tandem causam istiusmodi divisionis et pluralitatis sumendam esse secundum affirmationem et negationem quae existit inter ens comparate ad non ens. " Non potest, ait, esse quod ens dividatur ab ente in quantum est ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis.... Sic igitur patet, quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt plura. Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis: ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud. „ (*loc. cit.*)

115. **Divisio seu pluralitas formarum secundum quod ipsae.** — Ex praestituto principio derivat ulterius Angelicus hanc generalem regulam, nullam scilicet formam, una excepta quantitate, si secundum se ipsa spectetur, posse dividi seu plurificari numerice, quin eo ipso dividatur seu plurificetur specifice. Ratio huius regulae, in eo quod affirmat, haec est ex mente S. Doctoris. Quaevis enim forma, praecisa quantitate, et secundum se spectata, non aliud exhibet nisi *rationem specificativam*. Si itaque sint plures formae sic spectatae, necesse est distinguantur invicem

secundum affirmationem et negationem in ipsa ratione specificante, prout specificans est. Atqui talis distinctio non est pure numerica, sed specifica etiam. Ita fere Angelicus ll. cit. Excipitur vero ex hac generali regula quantitas dimensiva, quia scilicet ipsa sola, prout talis est, importat divisionem seu divisibilitatem in plura eiusdem rationis. " Ipsa quantitas dimensiva, ait S. Doctor, secundum se habet quamdam individuationem, ita ut possimus imaginari plures lineas eiusdem speciei, differentes positione, quae cadit in ratione huius quantitatis; convenit enim dimensioni quod sit quantitas positionem habens. „ (*Summa th.* 3. p. q. 77. a. 2.)

116. **Radix pluralitatis numericae in formis substantialibus.** — Cum certum sit, formas substantiales multiplicari numerice in eadem specie, et aliunde, secundum ea quae praemissa sunt, non possit haberi huius multiplicationis radix ex ipsis formis prout ipsae sunt; consequitur, eam petendam esse ex parte subiecti, quo multiplicato necesse est multiplicetur ipsa forma quae naturalem ordinem ad ipsum dicit. Ratio autem cur multiplicari queat tale subiectum, recte ducitur ex naturali ordine quem materia habet ad quantitativas dimensiones, quippe quae secundum se ipsae plurificabiles sunt in una eademque ratione. Ita S. Thomas ll. cit., sed praecipue l. c. *Cont. Gent.*, ubi fere totam hanc quaestionem sic breviter ipse resumit. " Habet et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur: quod ideo est, quia positio, quae est ordo partium in toto, in eius ratione includitur; est enim quantitas positionem habens. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt eiusdem speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum. Et inde est, quod non possunt apprehendi multae albedines, nisi secundum quod sunt in diversis subiectis: possunt autem apprehendi multae lineae, etiamsi secundum se considerentur; diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et, quia sola quantitas dimensiva de sui

ratione habet, unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huius multiplicationis ex dimensione esse videtur. Quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum dimensionem materiae, quae nec intelligi posset, nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur: nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum, I. Physic. „

117. **Quomodo spectari debet quantitas prout dicitur numericae pluralitatis radix.** — Quoniam divisibilitas in partes eiusdem rationis convenit rei quantae praecise prout est eiusmodi; quantitas autem sic spectata non dicit hanc prae illa terminationem secundum mensuram vel figuram: hinc quantitas quae dicitur radix pluralitatis numericae, debet spectari prout a tali determinatione praescindit; haec quippe terminatio provenit vel a specifica ratione substantiae quae ei substat, vel ex aliis causis extrinsecis. Et hoc expresse notat S. Thomas. " Materia, ait, efficitur haec et signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem: et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram; et sicut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis: quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint: sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata: et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie. „ (Super Boëth. *De Trinitate*, l. c.) Neque obstat, si dicatur quantitas etiam sic spectata comparari ad substantiam per modum accidentis vere et proprie eiusmodi; accidens vero, utpote natura posterius, potius vi-

deatur multiplicari ob substantiae multiplicationem quam vicissim. Respondet S. Doctor. " Dimensiones ex seipsis habent quamdam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis. Et sic habet quantitas duplicem rationem individuationis: unam ex subiecto, sicut et quodlibet aliud accidens; aliam ex seipsa. in quantum habet situm, ratione cuius in abstrahendo a materia sensibili imaginamur hanc lineam et hunc circulum. Et ideo recte materiae convenit individuare omnes alias formas ex hoc quod subditur illi formae, quae ex seipsa habet individuationis rationem; ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae, quae fundantur in subiecto iam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praeintellectas in materia. „ (*loc. cit.* ad 3.)

118. **Error cavendus in tradita explicatione.** — Haec est summa doctrinae Aquinatis de numerica multiplicatione substantiarum materialium, quam ipsis fere verbis S. Doctoris placuit exponere, ut nulla ex parte corrumperetur. Ne autem, in re profecto salebrosa admodum, error valde perniciosus subrepat ab eius mente alienissimus, sedulo notandum est, ordinem illum materiae ad quantitatem dimensivam, qui dicitur esse ratio multiplicationis numericae eiusdem materiae et formarum informantium, non esse relationem quamdam *praedicamentalem*, sed *transcendentalem*, quae propterea nihil differt realiter ab ipsa entitate seu potentialitate materiae. Quare prorsus omnino perperam quis inde inferret, ipsam numericam distinctionem unius substantiae materialis ab alia, puta huius humanitatis ab hac alia humanitate, *formaliter* causari in humanitate, prout actu subiacet quantitativis dimensionibus, contra id quod ante docuimus [th. XIII.]. Immo expresse S. Thomas in testimonio, quod ultimo loco recitavimus, docet, ipsam quantitatem, secundum quod est accidens, ac propterea secundum quod est actus inhaerens, non individuare substantiam cui inhaeret, sed contra ab ea individuari, seu reddi alteri incommunicabilem. Id etiam nitide observat his verbis. " Dicendum, quod illa

quae differunt numero in genere substantiae, *non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia*. Sed si quaeratur, QUARE haec forma differt ab illa, non est alia ratio nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio QUARE haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subiecta dimensioni intelligitur esse PRINCIPIUM huius diversitatis. „ (*loc. cit.* ad 4.) Et alibi. " Ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, NON QUOD ALIQUO MODO CAUSET SUBIECTUM SUUM QUOD EST PRIMA SUBSTANTIA, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. „ (Opusc. 25. al. 29. *De principio indirìduationis*). Confer quae late exposui in Logica th. XIX. (1).

---

(1) Doctrinam in ea thesi propugnatam longo examini subiecit, in Ephemeride *Civiltà Cattolica*, cl. Matthaeus Liberatore, eamque maxime probavit tamquam veritati ac menti Aquinatis omnino conformem. Inter alia haec habebat. " Secondo il S. Dottore (S. Tommaso) l'individuazione della natura si riduce da ultimo all'individuazione della materia (*materia signata*), e questa individuazione o *signazione* della materia si ha, non dalla quantità *attuale*, ma dall'intrinseco *ordine* alla medesima: giacchè in quanto è attuale, la quantità suppone già la sostanza singolare, da cui rampolla, e per virtù della quale s'individualizza, come ogni altro accidente. Ora l'*intrinseco ordine* della materia alla sua quantità determinata, non essendo una relazione *predicamentale*, ma una relazione *trascendentale*, non può distinguersi *re*, ma *virtute* soltanto dalla cosa in cui si ritrova. E così è verissimo che l'individuazione, considerata *formalmente*, cioè *ut forma afficiens* la natura, si distingue da lei *ratione cum fundamento in re*, benchè considerata *causalmente*, cioè da parte del principio onde deriva, si distingua *realiter*. Ne abbiamo un esempio nell'anima umana; la quale separata dal corpo resta individua per l'ordine che dice al corpo, e tuttavia quell'ordine non è cosa realmente distinta da lei, ma sol virtualmente. Chi si ostinasse a dir difforme da san Tommaso questa spiegazione, dovrebbe aver la bontà di dichiararci, non con parole generiche, ma in termini precisi ed intelligibili, in che consiste, secondo il santo Dottore, la *signazione* della materia. Se si tien fermo alle frasi adoperate da lui che la *designazione* della materia procede dalla quantità determinata, e che questa *non causat subiectum suum quod est prima substantia*, cioè la natura individua; non potrà rispondere altro se non che quella *designazione* della materia o *signa-*

149. **Quae sit ratio individuationis in substantiis immaterialibus.** — Quum radix ontologica, quamobrem multiplicari possint individua in una eademque specie, repetatur, in sententia exposita, ex ipsa materialitate substantiae, id consequens esse videtur, non posse eiusmodi multiplicationem existere, ubi talis titulus minime intercedat. Atqui ita res habet in substantiis pure spiritualibus, cuiusmodi sunt Angeli, ut quae nec materia constant nec ad materiam informandam naturalem ordinem habent. Quare secundum praestituta principia dicendum foret, eas seipsis individuari, atque adeo in tali substantiarum genere totidem existere species quot individua. " Substantiae separatae, ait S. Thomas, sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam signat definitio, quae est signum quidditatis rei: unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species. „ (2. *Cont. Gent.* c. 93.) Ceterum, etsi exposita doctrina quoad hoc ultimum alicui minus fortasse probatur (1), haud tamen negari posse videtur, in ea, *si*

---

zione, che voglia dirsi, *formalmente* presa è l'intrinseco ordine, a cui vien condotta la materia a tale o cotale quantità determinata. „ (Serie XIII. vol. III, quaderno 866.)

(1) Diversa Theologorum placita, immo et SS. Patrum, in hoc puncto, relata et diligenter examinata invenies apud Suarez (*De Angelis*, lib. 1. c. 15.). Item apud Eminentissimum C. Mazzella, qui tamen hanc rem nullo modo definire ausus, ita concludit. " Nobis satius erit ignorantiam nostram hac in re confiteri, et dicere cum Sancto Augustino (in *Enchirid.* c. 58.). *Quomodo autem se habeat beatissima illa, et superna societas, quae ibi sint differentiae personarum*, (al. praeposiurarum), *ut, cum omnes tamquam generali vocabulo Angeli nuncupentur ..... sint tamen illic Archangeli; et utrum iidem Archangeli appellentur Virtutes ..... Quid inter se distent ....., dicant, qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt: ego me ista ignorare confiteor.* Et (lib. ad Orosium *Cont. Priscill.* etc. c. 11.) ait. *Esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates in coelestibus apparatibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid, indubitata fide teneo. Sed ..... quaenam ista sint, et quid inter se differant,*

minus unicam, *optimam tamen rationem* assignari multiplicationis secundum numerum in substantiis materialibus: est quippe desumpta ex ipso proprio conceptu substantiarum id genus.

SECTIO V.

An corpora ratione quantitatis sint sine fine divisibilia.

120. ***Praesupponenda.*** — Quo proposita quaestio resolvatur, tria in antecessam praemittimus.

I. Hic sermo est de divisibilitate quantitativa. Haec porro dupliciter considerari solet, videlicet in partes aequales seu aliquotas, et in partes inaequales ac proportionales. Prior divisio habetur, cum una pars accipitur, quae aliquoties repetitur quousque exhauriatur divisum. Alio modo fit divisio cum partes quae inde habentur, tametsi inaequales inter se, proportione tamen conveniunt, ut si una dividatur in dimidiam partem, et haec in aliud dimidium, atque ita deinceps. Ex hac explicatione patet, quantitatem finitam non posse in infinitum dividi priori genere divisionis; haec quippe metitur dividendum, ac propterea respectu cuiusque magnitudinis mensurabilis seu finitae exhauriri tandem debet. Quaestio proinde vertitur solummodo quoad alteram divisionem, et huc tandem redit, utrum ea in quae tali modo dividitur magnitudo

---

nescio. Nec ea sane ignorantia periclitari me puto. Quibus significat, huius differentiae notitiam non pertinere ad fidem; eo vel maxime, cum Ecclesia nihil umquam de hoc statuerit. Unde Damascenus (Lib. 2. *De fide*, c. 3.) ait: *Ac quoad essentiam quidem, aequales ne sint inter se, an dispares, compertum non est: solus hoc scit Creator illorum Deus, qui universa explorato norit.* „ (Tract. *De Deo Creante*, D. 2. a. 2. n. 285.)

quaelibet, sint et ipsa extensa, tametsi divisio sine fine protrahi supponitur, vel contra sint indivisibilia quaedam positiva sive punctalia, sive linearia aut superficialia, quae simul iuncta extensionem continuam efforment (1).

II. Revocanda est distinctio pluries usurpata inter corpus *physice*, et *mathematice* consideratum. Corpus physicum, qua tale, est in genere substantiae compositae, ex materia scilicet et forma, substans tum quantitati tum ceteris accidentibus sensibilibus. Consideratur vero mathematice, si in eo a ceteris omnibus fiat abstractio, et sola magnitudo quantitativa spectetur. Iam vero corpus naturale seu physicum quodcumque habet terminum suae parvitatis, ita scilicet ut ipsius species seu natura non possit sub minori quantitate existere quin corrumpatur. Et haec doctrina tum ex legibus chemicis proportionum definitarum et multiplorum probabilissima redditur, ut suo loco notavimus [50, obiec. II], tum expresse traditur a S. Thoma his verbis. " Corpora naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest, sed usque ad certum terminum. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 4. a. 1. ad 5.) Et alibi. " Etsi

(1) Aristoteles, et cum eo omnes veteres Doctores Scholastici, iura Matheseos in re praesenti luculenter vindicarunt. Ab hac sententia discedere incoeperunt nonnulli Scholastici sequioris aevi, et compositionem extensionis continuae explicare tentarunt per iuxtapositionem et colligationem punctorum. Haec appellata fuit sententia Zenonis, non quia revera sit Zenonis Eleatensis, sed quia consequens est ex argumentis quibus possibilitatem motus impetere conabatur. Ratio autem quamobrem posteriores isti peripatetici deseruerint sententiam, eminenter peripateticam, fuit difficultas in solvendis exceptionibus quae in contrarium militant. Immo quemadmodum vetus ille Zeno propterea motum localem impossibilem censebat, sic etiam non desunt, qui ob similem causam impossibilem esse diiudicant extensionem omnem vere continuam. Ceterum nihil nos cogit, ut propter obiectiones difficilis solutionis veritatem certo demonstratam relinquamus: id quippe iudicii imbecillitatem argueret, ut in re praesenti egregie aiebat Aristoteles.

prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur, quod sit in potentia respectu cuiuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatae et omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materiam recipiant, eo quod subiecta materia cum forma est causa eorum quae insunt, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. „ (2. *Dist.* 30. q. 2. a. 1.) Quare spectari debet corpus, in quaestione praesenti, solummodo ratione quantitativae magnitudinis cui subest, prout scilicet considerant mathematici.

III. Etsi hic sermo est de divisibilitate quantitatis positionem habentis, quae tamen dicemus locum habent etiam in quantitate motus localis, et temporis. Et ratio plana est. Motus quippe localis divisibilis est pro divisibilitate quantitativae magnitudinis quae intercedit vel intercedere potest inter duos terminos ipsius: pro divisibilitate autem motus, dividitur tempus quo mensuratur. Quare haec tria ita se habent, ut non possit unum eorum sine fine esse divisibile, quin hoc ipsum de aliis asseratur.

THESIS XV.

Corpus, mathematice spectatum, nequit quantitative dividi nisi in partes extensas: est propterea sine fine divisibile.

121. ***Demonstratio.*** — Etsi haec thesis gravissimis prematur difficultatibus, sunt tamen conclusiones paucae admodum in tota Philosophia, quae evidentiorem vel aeque evidentem demonstrationem habent. Tria tantum adducam.

Argumentum I. — Sumitur ex divisibilitate motus et temporis. Nam motus localis et tempus sunt divisibilia

in infinitum. Ergo et magnitudo quantitativa. Consequentia constat ex his quae paulo ante diximus, nec ab adversariis negatur. Probatur vero antecedens. Nisi hoc admittatur, tria manifeste impossibilia admittenda forent, videlicet indivisibile dividi, omnia mobilia eodem tempore idem spatium percurrere, impossibilem denique fore motum circularem. Prob. hoc per partes.

I. Ac primo quidem sit mobile A duplo velocius, et mobile B duplo tardius. Supponatur praeterea, illud tribus instantibus transire distantiam trium punctorum. Evidens est, in hac hypothesi, mobile B iisdem tribus instantibus transire debere dimidium spatii trium punctorum. Atqui dimidium trium punctorum est punctum cum dimidio. Ergo punctum indivisibile dividitur. Praeterea mobile B in indivisibili instanti temporis nequit moveri nisi per punctum. Ergo mobile velocius adquiret punctum per aliquid temporis minus instanti, ac propterea instans ut ut indivisibile divideretur.

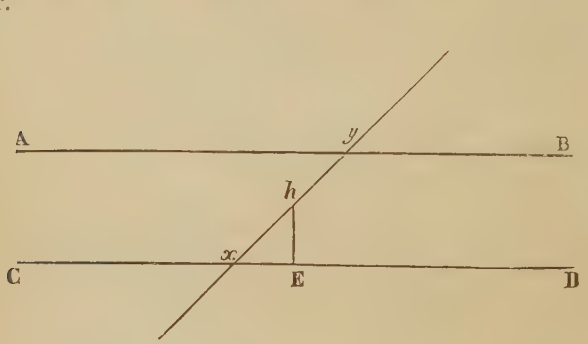
II. Patet praeterea, quod secundo loco asseruimus, videlicet, in tali hypothesi, eodem tempore idem spatium percurrendum fore a mobilibus quibuscumque. Etenim mobile tardissimum in instanti nequit adquirere nisi punctum : similiter mobile velocissimum. Id autem dici potest de sequentibus instantibus. Ergo utrumque mobile eodem tempore percurret eumdem numerum punctorum, atque adeo spatium eiusdem plane magnitudinis. Nec valet recursus ad morulas quas nonnulli finxerunt, existentes in motu tardiori. Sic quippe manifeste destrueretur *continuitas* ipsius motus, praeter alia manifeste impossibilia et ridicula quae in tali hypothesi quisque facile imaginari poterit.

III. Repugnaret denique, in tali hypothesi, motus quilibet circularis. Et re quidem vera, quo talis motus dari posset, necesse foret, ut linea recta, uno puncto manente, versetur in gyrum. Hoc vero fieri non posset. Et ratio est, quia in praedicto motu lineae rectae, praeter centrum, cetera puncta continue moventur, ita ut remotiora centro moveantur velocius, propinquiora tardius. Ergo puncta re-

motiora in uno instanti vel conficiunt plusquam punctum atque adeo replicantur, vel prosiliunt ab uno ad aliud punctum non transeundo per puncta media, vel puncta centro propinquiora moventur spatio puncto minore, vel denique puncta remotiora moventur propinquioribus quiescentibus atque adeo linea ut ut recta flecteretur. Atqui ista omnia sunt prorsus omnino inintelligibilia et ridicula. Ergo impossibile foret, in tali hypothesi, lineam rectam, uno puncto manente, versari in gyrum.

122. ***Argumentum II.*** — Sententia contraria demonstrationes mathematice evidentes reddit evidenter falsas. Atqui hoc est plane impossibile. Antecedens facile ostendi potest afferendo demonstrationes geometricas bene multas quas repudiare oporteret, si vera esset opposita sententia. Unam tantum adduco.

Supponantur itaque binae lineae rectae parallelae AB, CD, quae dividantur duplici alia linea, altera iisdem perpendiculari, altera obliqua prout in subiecta figura cernitur.



Unde hoc efficitur argumentum. Toties est divisibilis linea Eh, quot sunt lineae quae ex puncto x possunt transire per spatium ea linea commensuratum, quin simul coincidant, nisi in eo solo puncto x. Atqui hae sunt indefinitae. Prob. Nam toties istae multiplicari possunt, quoties augeri potest linea AB; secus quippe duo puncta non suffi-

cerent ad determinandam lineam rectam. Atqui linea AB augeri potest sine fine. Ergo et lineae praedictae sine fine multiplicari possunt. Ergo opposita opinatio manifeste contradicit scientiis exactissimis.

123. ***Argumentum III.*** — Probatur denique maxime a priori ex vera eademque unice legitima compositione continui quam ante declaravimus [96]. Indivisibilia siquidem in extensione continua non sunt nisi divisiones; propterea sunt actu vel potentia, prout divisio est actu peracta, vel in potentia tantum. Nequeunt itaque concipi quasi positivae quaedam entitates quae iuxtaponantur et quodam quasi glutine mutuo coniungantur, ut extensio continua inde efflorescat. Et ratio manifesta est. Istiusmodi quippe entitates non possunt mutuo tangi nisi secundum se totae, ac propterea quantumvis multiplicentur numquam extensio ut ut minima inde enascetur. Atqui si extensio continua non posset protrahi in infinitum, hoc idcirco esset, quia in dividendo ad istiusmodi positiva indivisibilia deveniri posset, et consequenter omnia illa manifeste impossibilia deglutienda forent quae Philosophus enumerat (6. *Physic.* c. 1, 2), et nos ex parte retulimus.

Solvuntur difficultates.

124. ***Obiectio I.*** — Compositum est, natura saltem, posterius suis componentibus. Cum itaque continuum, prout huiusmodi, sit quoddam compositum, necesse est in signo naturae priori intelligere eius componentia. Atqui componentia eiusmodi non possunt ita intelligi nisi ut inextensa, quippe quae sunt extensionis principium. Ergo continuum per se primo non constat nisi partibus inextensis et simplicibus.

Respondeo. *Dist. antec.* Compositum est..., si sermo sit de composito quod sit unum per accidens, *conc.;* si sit per se unum, *subdist.;* respectu componentium essentialium, puta materiae et formae, *conc.;* respectu compo-

nentium pure integralium, ut habet extensio continui homogenei, *neg.* Sub data dist. *nego utrumque conseq.*

Si attente res introspiciatur, duo existunt compositorum genera. Quandoque enim partes sunt ratio totius; quandoque e converso totum est ratio partium. Primum contingit in iis partibus quae suis propriis terminis distinguuntur invicem, sive ob mutuam earumdem *formalem* oppositionem quam habent in suis rationibus, ut sunt materia et forma quae mutuo opponuntur ut potentia et actus, sive ob ipsarum divisionem quantitativam actu peractam, ut contingit ex. gr. in numero praedicamentali. In partibus seu componentibus eiusmodi ipsa compositio non est de formali ratione ipsorum, sed ut quid consequens habetur: et sic verum est, ea prius intelligi, quam intelligatur totum quod inde efflorescit; siquidem intelliguntur ut ratio sufficiens et principium totius. At enim, in extensione continua, prout huiusmodi, non ita res habet, sed e converso. Nam ipsa quantitas continua, prout talis, est ratio cur in ea accipi queant partes quae sint eiusdem rationis cum toto: unde partes eiusmodi intelliguntur in signo posteriori ad totum. Cum enim non alio termino claudantur, nisi quo clauditur ipsum continuum, non possunt intelligi, prout sunt a parte rei, nisi in continuo et per continuum cuius sunt partes. Sic minime intelligitur *dimidium*, prout *dimidium* est, extensionis continuae, nisi ipsum totum praeintelligatur. Unde illud Aristoteles; τὸ ὅλον πρότερον εἶναι τοῦ μέρους. Nec refert quod in Philosophia Prima [648, 654] generatim notavimus, partes scilicet quantitativas respectu magnitudinis, cuius sunt partes, revocari ad genus causae materialis. Id enim non est sic intelligendum, quatenus veram aliquam causalitatem semper exerceant, sed secundum quamdam similitudinem proportionalitatis. Sicut nimirum materia per formam actuatur et perficitur, sic etiam partes eiusmodi quantitativae per totum et in toto actu subsistunt et terminantur.

Instabis. Numerus constat unitatibus. Ergo extensum constare debet inextensis.

Respondeo. *Nego consequentiam.* Praecise in hoc differt quantitas discreta a quantitate continua, quod in illa divisio praesupponatur unitati collectionis quae in numero intelligitur, in hac vero divisio consequatur eius unitatem. Cum vero pluralitas consequatur divisionem, hinc unitas propria partium, quae pluralitatem efformant, praesupponitur ad numerum, consequitur contra extensionem continuam.

Instabis rursus. Divisio supponit distinctionem. Ergo, etiam in extensione continua, eius divisio supponit distinctionem eorum quae dividuntur, ac propterea pluralitatem.

Respondeo. *Dist. antec.* Divisio supponit distinctionem actualem vel potentialem, *conc.;* distinctionem actualem, *subdist.;* si agatur de iis quae secundum suas formales rationes sunt opposita, *conc.;* si talis formalis oppositio non intercedat, *neg. Dist. pariter consequens.*

Quandoque unum habetur ex pluribus, quae secundum formales rationes invicem opponuntur, puta ut potentia et actus. Haec porro in sua ipsa formali oppositione mutua distinctionem actualem includunt ad invicem: quare haec distinctio praesupponitur ad eorumdem mutuam separationem, si contingat, ut patet in separatione formae a materia quae in corruptione contingit. In partibus vero continui homogenei non est haec mutua partium actualis oppositio, ac propterea nec mutua earumdem actualis distinctio divisioni ipsarum praesumi debet. Quemadmodum vero sunt divisibiles, sic etiam et eodem modo sunt mutuo distinguibiles, scilicet *in potentia distinctae* [97]. Qua in re haberi debet prae oculis egregia regula tradita ab Angelico his verbis. *Dicendum quod omnem diversitatem praecedit aliqua pluralitas, sed non omnem pluralitatem praecedit diversitas.* (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 4. a. 1. ad 4.) Sic, non est necesse ad pluralitatem illam quae divisionem continui consequitur, praesupponere aliquam diversitatem partium quae dividuntur: bene tamen diversitas quae in ipsis, facta divisione, intelligitur secundum proprios terminos quantitativos ipsarum, praesupponit pluralitatem quae ipsa divisione efficitur.

Obiectio II. — Deus videt omnes et singulas partes quibus constat extensio continua. Ergo videt esse vel finitas vel infinitas secundum multitudinem. Si primum, necesse est deveniatur ad partes inextensas. Sin alterum, ergo conflabitur inde extensio quaedam infinita, quod repugnat.

Respondeo. *Dist. antec.* Deus videt omnes et singulas partes quibus constat extensio continua, intelligendo scilicet et quasi numerando multitudinem aliquam actualem ipsarum in continuo existentem, *neg.;* intelligendo illas, prout reipsa sunt, h. e. sine ulla ipsarum actuali pluralitate, sed potentiali duntaxat, *conc.* Et sub data dist. *neg. consequens, et utramque eius illationem.*

Ut dictum est, in extensione continua homogenea nulla est pluralitas actualis, ac propterea nec finita, nec infinita, quippe hae sunt differentiae multitudinis actualis. Ceterum, cum Deus, ut cetera possibilia, item divisionem omnem possibilem intueatur, cui extensio subesse potest, nullum est inconveniens, multitudinem quamdam potentialem syncategorematice infinitam divisionum designabilium videre dicatur: in hoc enim non est minor difficultas, quam quae communiter moveri solet, cum quaeritur de infinita multitudine possibilium quae sunt obiectum divinae scientiae, de qua suo loco aliquid dicemus. Nec inde sequitur, quod hae omnes possibiles divisiones fieri vel designari simul possint. Est enim aperta contradictio in hac positione, ut data opera demonstrat Aristoteles (1. *De Generatione et Corruptione*, c. 2.) Et ratio manifesta est. Non enim, absoluta istiusmodi divisione, remanebit aliqua magnitudo; esset enim divisibilis adhuc: nec etiam remanebunt indivisibilia magnitudinis; haec enim non sunt nisi ipsae divisiones magnitudinis, quae propterea sine magnitudine manere non possunt cuius sunt termini. Aliunde, peracta divisione quantitativa, aliquid remaneat necesse est de genere quantitatis. Ergo in hac hypothesi, quod videlicet actu exhauriatur tota divisibilitas cui subesse potest extensio quantitativa, ea peracta aliquid simul maneret et non maneret, quod est aperta contradictio.

Obiectio III. — Si omnis extensio continua non constat nisi minoribus partibus quae sint et ipsae extensae, ut pertranseatur integra aliqua magnitudo, licet parva, puta unius ulnae, necesse foret pertransire infinitas medietates, idque successive. Atqui non est possibile successive pertransire infinita media. Ita Zeno Eleates apud Aristotelem (6. *Physic.* c. 2.), quae difficultas dici solet Achilles argumentorum in re praesenti.

Respondeo. *Dist. maiorem.* Si omnes.... idque successive, *numerando* scilicet per motum *discretum* singulas partes magnitudinis quae percurritur, *neg.;* sine tali *numeratione* motuque *discreto*, *subdist.;* et huiusmodi medietates sunt actu divisae seu distinctae, *neg.;* sunt divisae seu distinctae in potentia, *rursus dist.;* divisione quae fiat in partes aequales et aliquotas, *neg.;* divisione quae fiat in partes inaequales et proportionales, *conc. Contradist. min.*

Apposite in hanc rem cl. L. De San. " Quum mobile movetur motu continuo, ipsum motu suo actu non distinguit inter infinitas divisiones sive magnitudinis, sive temporis, et sic ipsum non pertransit infinita media nisi *per accidens*, in quantum videlicet talia media sunt *secundum potentiam* sive in magnitudine sive in tempore, *per se* vero mobile pertransit magnitudinem finitam et tempus finitum. In tantum enim mobile motu suo distingueret inter infinitas divisiones magnitudinis et temporis, et sic simpliciter pertransiret infinita, in quantum ipsum post unamquamque harum infinitarum divisionum *staret:* sic quippe ipsum infinitas hasce divisiones numeraret, quod est actu inter eas distinguere. Secundum quem modum impossibile sane esset pertransire quantulamcumque magnitudinem vel quantulumcumque tempus, cum mensurationis infinitorum non sit invenire finem. „ (*Cosmol.* n. 150.)

Obiectio IV. - Punctum, ut dicunt Geometrae, motu suo generat lineam, linea superficiem, superficies solidum. Ergo linea constat successivis punctis, superficies successivis lineis, solidum successivis superficiebus immediate coniunctis. Confirmatur, quia si globus rotetur super planum, alia atque alia puncta successive tangit,

atque adeo describit lineam. Ergo in linea non sunt nisi puncta succedentia.

Respondeo. *Dist. antec.* Et ita res habet secundum veritatem, *neg.;* et hoc dicitur secundum fictionem quamdam utilem ad imaginationem iuvandam, *conc.* Sub data dist. *nego consequens.* Ad confirm. vero *dist. antec.* Alia atque alia puncta tangit dum quiescit, quae propterea lineam non efficiunt, *conc.;* alia atque alia puncta tangit dum est in motu, *neg.* Et sub data dist. *neg. conseq.*

Ut pluries notavimus cum Aristotele et S. Thoma, secundum rei veritatem punctum non est nisi divisio lineae, haec vero divisio superficiei, quae vicissim est divisio solidi. Nullam propterea aliam realitatem habent a realitate istius. Ad consulendum vero imaginationi datur illa descriptio horum indivisibilium quae ab obiiciente proponitur. Nec est ullum inconveniens in tali fictione: non enim ab imaginario hoc motu pendet veritas demonstrationum quas tradunt Geometrae: bene vero ac multum omnino ea dependet a divisibilitate indefinita extensionis continuae quam propugnamus. Ad exemplum vero illud de globo, hic certe, si motu quodam disrupto tangeret planum, istiusmodi contactus non esset nisi in puncto, h. e. in divisione lineae in eo designata. Sed quoniam motus est continuus quando rotatur, tactus ipse est unus numero et continuus, idem plane cum motu ipsius, ac propterea est divisibile quoddam secundum longitudinem, indivisibile vero secundum latitudinem, linea scilicet, quae tandem aliud non est nisi divisio quaedam designata ipsius superficiei in qua fit contactus. Nec opponatur, lineam quae sic designari dicitur in plano, esse planam, eam contra quae designatur in globo, esse curvam; quae lineae, utpote minime invicem proportionales, non videntur mutuo coincidere posse. Nam defectus iste proportionis qui hic intervenit, suppletur a motu qui successionem involvit: talis quippe contactus rotationis non fit in *instanti* sed in *tempore.*

Instabis. Saltem non videtur satis efficax ad repudianda haec positiva indivisibilia ratio ducta ex impossi-

bilitate efformandi extensionem, si dicantur mutuo iuxtaposita et coniuncta. Cum enim globus quiescit in plano, habentur duo puncta distincta, alterum scilicet in globo, alterum vero in plano, quae etsi sunt iuxtaposita, minime compenetrantur, et sic lineam incipiunt efformare.

Respondeo, esse insignem hallucinationem imaginationis putare, duo puncta, quae dicuntur se mutuo tangere, *iuxtaposita esse*, atque adeo lineolam quamdam inde enasci. Non enim sunt iuxtaposita, sed *simul*, h. e. eidem termino loci correspondentia. Ad rem S. Thomas: " Sicut dicitur 2. Physic., puncto non convenit esse locum. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens, quia corpus, cuius est terminus, est in loco. *Sicut autem totus locus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis.* Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum. Et ideo quamvis duo corpora non possint esse in diversis locis, tamen duobus terminis duorum corporum respondet idem terminus duorum locorum: *et secundum hoc dicuntur ultima corporum se tangentium esse simul.* „ (4. *Dist.* 44. q. 2. a. 2. solut. 2. ad 5.)

SECTIO VI.

De spatio et loco.

125. **Spatii conceptus et phantasma.** — Cum *spatium* et *locus* proxima quadam et immediata ratione ad extensionem referantur, priusquam praesentem Disputationem absolvamus, necesse est de utraque hac notione, quae dictu potiora videntur, hic exhibere. Primo itaque, ad spatium quod attinet, duo ex conscientiae relatione accipimus.

I. Quod *spatii* nomine significamus, ut receptaculum quoddam corporum uniuscuiusque menti observatur, corpora vero in eo contineri, eisque quodammodo adaptari

concipiuntur. Hinc in eo distinguimus partes extra partes, quas non minus ac extensionem ipsam corporum, dimetimur: et spatia magna vel exigua, longa, lata, vel profunda communi loquendi more usurpamus. Cum vero operationi intellectuali operatio quoque imaginationis admisceatur; haec vero a corporea magnitudine abstrahere minime possit, ac praeterea, quae minime existunt, quasi actu adsint repraesentare soleat: hinc exurgit id quod *spatium imaginarium* dici consuevit. Nimirum intercapedinem illam seu receptaculum paulo ante descriptum sub quadam forma sensibili imaginamur, quasi spectrum triplici constans dimensione, permeabile tamen a corporibus quae illud occupant.

II. Patet itaque quod initio diximus, spatium scilicet proxime ad extensionem corporum referri. Sunt tamen plura discrimina inter utrumque. Extensionem siquidem in corpore collocamus, corpora contra in spatio. Illam ut mobilem et impermeabilem, hoc vero ut immobile quoddam et permeabile concipimus. Spatium praecedit extensionem, ultra illam extenditur, eaque destructa non propterea ipsum quoque desinit: repraesentatur proinde per modum expansionis cuiusdam aeternae, indefinitae, et indestructibilis. Atque hae quasi proprietates repraesentationi spatii tum intellectuali tum phantasticae inesse concipiuntur. Et haec est ratio quamobrem, in re praesenti, nisi attente omnia perpendantur, facillime quis hallucinari poterit (1).

(1) Quanta sit hallucinationis causa in re praesenti, intelligi potest vel ex ipsa multitudine et varietate opinionum, quae vel ab antiquissimis temporibus de hoc spatio excogitatae fuerunt. Iam aetate sua sic scribebat Suarez. " Statim occurrit inquirendum, quid sit hoc spatium: in quo explicando mire hallucinati sunt auctores eius. Quidam dixerunt, referente Simplicio, illud esse corpus indivisibile et immateriale: in quibus verbis apparet repugnantia; sed forte intelligebant esse indivisibile, non quia caret partibus, sed quia disiungi non possunt; immateriale autem vocabant, quia est penetrabile cum quolibet corpore: et similiter dicebant esse immobile, quia de

126. **Aristotelica definitio loci.** — Spatii conceptui proxime cognatus est conceptus *loci:* concipitur enim vel ut pars, vel saltem ut in determinata parte spatii quod descripsimus. Iam age, celebris est definitio tradita ab Aristotele, 4. Physic. c. 4.: *Terminus ambientis* (corporis) *immobilis primus* (1).

Dicitur I. *Terminus ambientis.* Id ex eo deducit Aristoteles, quod locus ex una parte ab omnibus concipitur, ut dimensio quaedam continens locatum, et ex alia nec potest consistere in dimensionibus quibusdam immobilibus a corporibus separatis, ut quidam aiebant, nec est aliquid intrinsecum ipsis corporibus locatis. Hinc infert, talem dimensionem esse aliquid in corpore continente locatum. Hoc autem nihil aliud videtur esse, nisi ipse *terminus* seu superficies corporis *ambientis.*

Dicitur 2. *immobilis.* Locus quippe concipitur permanere, tametsi in eo non permaneant corpora quae illum adquirunt vel amittunt. Haec porro immobilitas minime invenitur in ipsa superficie corporis ambientis, si materialiter spectetur: haec enim et ipsa movetur ac etiam destruitur, etsi corpora in eodem loco permanere pergant,

---

ratione huius spatii est, ut non sit in loco, nec moveatur loco, alias quaerendum esset aliud spatium eius..... Fuit alia vetus opinio, hoc spatium esse quantitatem solam habentem suas dimensiones undique diffusas. Quam sententiam ex professo impugnat Aristoteles in 4. Physic., et est per se incredibilis..... Alii ergo probabilius dicunt, illud spatium, prout intelligitur distinctum a corporibus replentibus illud, non esse aliquod reale positivum, sed esse vacuitatem quamdam ex se includentem carentiam corporis cum aptitudine ut illo repleatur. „ (*Metaph.* D. 51. sect. 1. n. 10, 11, 12.) E recentioribus vero nonnulli, hoc spatium ab ipsa Dei immensitate nihil differre dixerunt: alii cum ipsis corporibus existentibus eorumque extensione confuderunt: alii recursum habuerunt ad extensionem corpoream possibilem, prout talis est: quidam denique conceptionem spatii omni omnino obiectivitate privarunt, et vel tamquam purum ens rationis a mente confictum sine ullo fundamento in re ipsa, vel cum Kantio ut formam sensibilitatis plane subiectivam traduxerunt.

(1) Τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον.

ut videre licet in aëre circumstante. Explicanda est igitur per certum situm in ordine ad quaedam puncta fixa, ex. gr. ad polos vel ad centrum terrae, si sermo sit de loco determinato in ipsa terra, vel ad alia quaedam, si de loco agatur quem ipsa terra occupat, ut constat ex usu geographorum et cosmographorum. In hac immobilitate constituit Aristoteles differentiam *loci* a *vase*.

Dicitur 3. *primus*. Solet enim duplex distingui locus, mediatus seu communis, et immediatus seu proprius. Hic est ipsa superficies ultima corporis continentis quae immediate tangit corpus in ea contentum, qui propterea dicitur proprius, quia aliud corpus ab eadem superficie excludit. Alius vero dicitur, in quo plura contineri possunt, non quidem sic ut mutuo penetrentur, sed alia in aliis locis propriis: ut est ex. gr. haec domus respectu diversorum corporum in ea contentorum. Quare eiusmodi locus mediate hanc appellationem suscipit, quia scilicet et ipse continet corpus, cuius diversae superficies sunt propria loca aliorum quae iis ambiuntur. Dicitur proinde locus per accidens, qui propterea definiri debet per locum qui per se est huiusmodi, proprius scilicet: unde hunc definiens Aristoteles dixit, eum esse superficiem continentem immobilem, non qualemcumque, sed *primam*, immediatam scilicet.

127. *Corollaria*. — Ex tradita spatii locique explicatione haec facile intelliguntur.

I. Locus modo descriptus non est res unius praedicamenti, sed diversorum. Quatenus enim dicitur superficies, spectat ad quantitatem: quatenus hanc vel illam figuram habet, coaptatam scilicet corpori locato, est in genere qualitatis; siquidem figura est qualitas quartae speciei: continetur denique in praedicamento relationis, spectato ordine distantiae ad puncta immobilia, unde diximus explicandam esse immobilitatem loci, de quo Aristoteles. Minime vero confundi debet locus cum praedicamento *ubi*. Hoc enim nomine non ipse locus intelligitur in quo res est, sed ipsum *esse rei in loco*. Apposite Silvester Mauro. " Aliud est quaerere quid sit locus extrinsecus, intra quem

corpora dicuntur esse, quo dicuntur contineri, et ad quem vel a quo dicuntur moveri: aliud est quaerere quid sit id quo corpora constituuntur formaliter in loco extrinseco, et intra ipsum continentur, quod vocari solet ubicatio... Aristoteles et antiqui magis egerunt de loco extrinseco. „ (*Qq. Philos.* lib. 2. q. 26.)

II. Patet secundo, locum de quo Philosophus, esse aliquid relativum. Sic enim et non aliter eius immobilitas ab eo declaratur, interprete Angelico l. c. Quare idem Philosophus ultimum sphaeram qua supponebat contineri totum universum, dixit, non moveri nisi circulariter, non quatenus ipsa per se mutet locum, sed per accidens tantum, ratione scilicet partium, quae per motum circularem sibi invicem succederent quantum ad situm et ordinem respectu centri. Ceterum nihil prohibet, quominus istiusmodi sphaera si esset, vel si supponeretur unum tantum corpus existere, motu etiam translationis secundum locum moveri possent: est enim res manifesta admodum, quippe etiam in tali hypothesi potest optime adesse vis quaedam motrix ad talem motum gignendum idonea. Tum vero, stando definitioni Aristotelicae de loco, oporteret hunc motum explicare per ordinem ad superficiem *imaginatam* qua tale corpus contineri posset, istiusque superficiei immobilitatem in ordine ad quaedam puncta fixa in spatio imaginario, *quod nihil aliud est*, ait Card. De Lugo, *quam concipere aliquod ubi possibile, in ordine ad quod reliquae praesentiae habent talem vel talem relationem distantiae vel propinquitatis.* (*De Eucharistia*, D. 5. n. 148.)

III. Locus, huc usque descriptus, est quid plane extrinsecum rei locatae, tum quia spectatur in corpore continente, ut terminus eius intrinsecus, non vero in ipso corpore quod locum occupat, tum etiam quia nulla ratione consideratur intra ipsas dimensiones corporis locati, sed ut quid mere ambiens seu circumdans illud. Refert autem Aristoteles, quosdam ante ipsum censuisse, locum esse ipsum intervallum seu spatium inter extrema corporis continentis. Refellit hanc opinionem, propterea quia tale intervallum non est immobile. Ceterum haec refutatio Phi-

losophi non videtur satis philosophica: nihil enim prohibet, quominus haec immobilitas explicetur eadem omnino ratione, qua ipse explicat immobilitatem superficiei continentis quam unice voluit dicendam esse locum. Quare placet distinctio a pluribus approbatam, loci scilicet *intrinseci* et *extrinseci*. Huic postremo convenit definitio Aristotelica, atque ita si intelligatur, nulla profecto melior inveniri poterit. Locus vero intrinsecus est pars ea spatii cui corpus respondet, quod locum occupat. Dicitur autem intrinsecus, non quia sit forma quaedam inhaerens ipsi corpori locato, sed quia ei plane commensuratur, ita ut in toto illo spatio recipiatur totum corpus, et in parte spatii pars corporis, et intimae partes corporis recipiantur in interioribus partibus spatii, et ita reliquae omnes cum proportione. Non est tamen imaginandum, hoc spatium esse rem quamdam positivam actu existentem et dimensionatam, prout imaginabantur illi veteres contra quos disputavit Aristoteles: quod quidem paulo inferius declarabimus (1).

IV. Colligitur denique, quid sit *vacuum*, et in quo differat, tum a *spatio*, tum a *loco*. Dicitur et constituitur vacuum ipsa privatione corporis in spatio vel loco: privationem dico, quia dicit carentiam cum capacitate illud recipiendi. Quare aliud proprie, aliud vero improprie sic nominatur, ut notavit Aristoteles (4. *Physic.* c. 6.) Proprie acceptum excludit omne omnino corpus, tum sensibile, tum insensibile: improprie vero sic dicitur quod, etsi corpore vere repleatur, hoc tamen sensibus non advertitur.

---

(1) Ex tradita explicatione patet, proprie et severe loquendo, locum *intrinsecum* minime confundendum esse cum ipsa praesentia rei in loco quam *ubicationem* vocant, etsi a pluribus haec duo promiscue usurpari solent. Res enim dicitur esse in loco: locus proinde concipitur semper extra ipsam rem locatam, scilicet ut quid distinctum, et in signo priori ad ipsam praesentiam rei in loco. Praeterea haec praesentia habet locum etiam in spiritibus, ut paulo inferius dicemus: quod nullo modo dici potest de loco intrinseco eo sensu quem declaravimus. Ceterum haec est mera quaestio de nomine.

Patet autem quid differat a spatio et loco: haec enim tametsi non exigant corpore repleri, id tamen minime prohibent; contra vero, si de vacuo proprie tali agatur.

THESIS XVI.

Spatium, per se spectatum, non est ens aliquod actuale, aut quid mere confictum: sed ens quoddam rationis cum fundamento in re.

128. ***Probatur I. pars.*** — Spatium secundum se spectatur, cum abstractio fit a corporibus quae illud replent, nec praeterea consideratur ipse actus quo ipsum concipimus seu imaginamur, sed ipsum obiectum respondens a parte rei huic conceptioni vel imaginationi. Sic porro facile excluditur duplex modus explicandi tale spatium, quem in thesi meminimus.

I. Nequit imprimis esse quoddam ens actuale. Characteres enim huius spatii quos ante [125] recensuimus, non conveniunt ulli enti actu existenti. Concipitur enim, ut quid extensum quidem, sed aeternum, indestructibile, et indefinitum. Atqui res eiusmodi nequit esse increata; esset enim ipse Deus, et sic extensio Deo attribueretur, quod nefas est cogitare: nec potest esse res creata, quippe quae nec aeterna est, nec indestructibilis, nec infinitae magnitudinis. Praeterea, si aliquid esset, ergo vel substantia, vel accidens. Non substantia; alias utpote extensa alio indigeret spatio: neque accidens; siquidem subiecto indigeret, de quo eadem rediret quaestio.

II. Nec aliunde, in extremam partem prorsus declinantes, affirmare possumus, tale spatium esse quid plane a mente confictum. Et ratio facilis est. Concipimus enim illud, ut capacitatem quamdam seu receptaculum recipiendorum corporum. Atqui haec capacitas non est quid omnino confictum a mente. Etsi enim non est capacitas

quaedam realis et passiva extra mentem existens; deberet enim inveniri in aliquo ente actu existente: respondet tamen huic conceptioni vera non repugnantia, seu aptitudo corporum ad occupandum tale spatium. Nec refert quod veluti aeternum, indestructibile, et indefinitum concipiatur: etsi enim haec attributa non conveniunt ulli rei creatae, prout actu existit, bene tamen asseruntur de veritate absoluta et intelligibili essentiarum omnium [*Pr. Ph.* 482].

129. ***Probatur II. pars.*** — Sequitur ex praecedenti. Ad cuius intelligentiam revoca quod in Philosophia Prima declaratum est [447], negationes et privationes tunc solum evadere et dici *entia rationis*, cum accipiuntur ad modum cuiusdam positivae entitatis vel qualitatis: quod si tantum negativo quodam conceptu intelligantur, nullum existit ens rationis, sed eo modo reipsa concipiuntur quo concipi merentur. Iam vero ita res habet in praesenti. Spatium enim, secundum se spectatum, non est nisi ipsum *vacuum*, quodque vel impleri potest, vel actu impletum est et occupatum. Vacuum autem privatione quadam constat, ut ante declaravimus. Aliunde, conscientia teste, privationem istiusmodi ad instar rei cuiusdam positivae concipimus; cui propterea imaginatio dimensiones sensibiles appingit, quasi expansio quaedam sit extra nos existens undique diffusa. Ergo spatium, se solo spectatum, privatione constat positivo modo concepta. Patet autem, id apprime convenire enti rationis cum fundamento in re, h. e. in ipsa possibilitate quam haec privatio connotat. Atque haec est sententia Eximii Doctoris paulo ante citati [125, nota]. " Quatenus, addit, hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus, sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum quae nunc sunt, sed in infinitum extra coelum, prout supra etiam in Disp. 31. dictum est tractando de Dei immensitate. „ (*Metaph.* D. 51. sect. 1. n. 24.) In idem fere recidit sententia doctis-

simi Petri a Fonseca. " Quid sit spatium ipsum, inquit, cum non sit ens ullum, difficile est explicatu: possum tamen dicere, esse capedinem corporum, seu aptitudinem ad corpora capienda, quae maior est et minor iuxta quantitatem locandorum corporum, imo et actu infinita, ut capere possit omnia corpora, quae a Deo in infinitum maiora produci possint, seu, (quod eodem redit), est non repugnantia quaedam capiendorum corporum commensurata corporibus locandis. „ (5. *Metaph.* c. 13. q. 7. sect. 1.)

130. *Corollarium.* — Ex his apparet, spatium *reale*, quod aiunt, esse illud ipsum quod descripsimus, secundum quod a corporibus existentibus est actu *terminatum* vel *occupatum*. Intelligitur etiam, minus recte a quibusdam spatium collocari in ipsis relationibus *distantiae* quae adsit vel adesse possit inter corpora eorumdemque partes. Nam haec relatio tamquam in subiecto concipitur esse in ipsis corporibus, nec praeterea immobilitatem ullam prae se fert: contra corpora ipsa concipimus esse in spatio eique adaptari, ipsumque immotum permanere tametsi corpora inde discedant.

THESIS XVII.

Rebus sive materialibus sive immaterialibus, licet alia et alia ratione, convenit adesse alicui spatio vel loco substantialiter praesentes ab eoque indistantes. Quatuor autem modi recte distinguuntur quo alicubi esse dicuntur, circumscriptive scilicet, definitive, interminate, ac sacramentaliter.

131. ***Declaratio I. partis.*** — Res corporales secundum propriam substantiam loco adesse, res est per se manifesta: ipsis enim propriissime convenit locum substantia sua replere et occupare. Nemo praeterea negare

potest, spiritualem etiam substantiam in locum aliquem, vel in corpus quod locum occupat, per se ipsam immediate operari, vel aliud physicae causalitatis genus exercere, puta formae in materiam. Atqui talis immediata causalitas non intelligitur sine substantiali praesentia, aut locali propinquitate quam asserimus. Neque id ullo modo contradicit propriae perfectioni et immaterialitati substantiae spiritualis. Nam, ut recte observat Suarez: " Haec propinquitas seu indistantia non requirit commensurationem vel extensionem, aut contactum quantitativum, sed solam simultatem, ut sic dicam, seu quasi penetrationem duarum entitatum in eodem spatio, quod ad rem explicandam nos concipimus et ideo imaginarium vocatur: spiritus autem capax est huius existentiae intimae, seu penetrationis cum corpore, imo solus ille hanc capacitatem habet, quia quantitate caret. „ (*De Angelis*, lib. 4. c. 1. n. 4.) His itaque extra controversiam positis, venio potius ad declarandum modum quo id habetur. Quoniam vero id primo concipimus in corporibus, hinc probe distinguere oportet diversa quasi elementa, quae menti obversantur, cum ea *in loco esse* dicimus, ut quae eis exclusive conveniunt, ab iis quae talia non sunt, sedulo secernantur.

I. Primo itaque, cum corpus aliquod alicubi adesse dicitur, ab omnibus apprehenditur ipsa *substantialis praesentia* corporis locati ad locum ubi est, quam praesentiam non possumus commodiori et intelligibiliori ratione explicare, nisi per negationem distantiae, vel spatii intermedii substantiam inter locati corporis eiusque locum. Iam vero hoc convenit quidem substantiae corporali, sed non soli: cum proprietate enim verificatur etiam de spiritu. Sic, Deus ipse est in omnibus rebus, non solum quatenus omnia sunt in eius conspectu, eiusque operationis influxui subiacent, sed etiam per suam substantiam et *essentiam:* quod nihil aliud est, quam per se ipsam intime adesse rebus omnibus, ita ut eas sine ulla admixtione pervadat, ac totus in toto mundo et totus in singulis eius partibus reperiatur. Anima etiam humana, licet spiritus,

substantialiter adest corpori quod informat. Sic etiam Catholica fide edocemur, Christum Dominum in triduo mortis secundum animam descendisse ad inferos. " Nec vero, ait Catechismus Romanus in explicatione huius articuli, existimandum est, eum sic ad inferos descendisse, ut eius tantummodo vis ac virtus, non etiam anima eo pervenerit. Sed omnino credendum est, ipsam animam re ac praesentia ad inferos descendisse, de quo extat firmissimum illud Davidis testimonium, Ps. 15. 10: *Non derelinques animam meam in inferno.* „

II. Cum praeterea corpus dicimus *esse in loco*, solemus intelligere ipsum a loco *affici* et *contineri*, quatenus eorumdem extrema *quantitativo contactu* mutuo se excipiant, scilicet *loci* per modum continentis seu ambientis, et *locati* per modum contenti et inclusi. Quare si unum corpus divina virtute sit penetrative cum alio, non propterea diceretur esse in illo *sicut in loco*. Patet autem, id minime posse cum proprietate sermonis veritatem habere in substantia spirituali. *Secundum tamen aliquam analogiam*, nihil vetat id concipiatur etiam in tali substantia, quatenus scilicet loco unitur, non certe per contactum quantitativae dimensionis, sed per causalitatem aliquam sive formalem sive effectivam, quae causalitas metaphysice dici potest contactus, *virtutis* scilicet. Et haec est ratio, quamobrem Ecclesiae Patres et Doctores quandoque aiunt, spiritum esse in loco *intelligibiliter*, vel *abusive*, vel *aequivoce*, spectando scilicet modum illum localis et quantitativae continentiae seu contactus quem descripsimus, qui certe non convenit proprie nisi corporibus.

III. Substantia denique corporea sic est in loco, ut non solum ab eo contineatur, sed etiam ipsi *commensuretur*. Ratione talis commensurationis, locatum sic loco coëxtenditur, ut secundum diversas sui partes diversas partes spatii occupet quod inter superficiem loci ambientis interiacet, quodque paulo ante diximus vocari posse locum *intrinsecum*. Cum id non conveniat corpori nisi ratione quantitativarum dimensionum, manifestum est, non posse verificari quoad substantias immateriales. Ceterum etiam

aliquid huic rei proportionale in spiritu considerare licet, si nempe in eo spectatur extensio quaedam ad locum, non formalis, sed *virtualis*, quatenus secundum eamdem indivisibilem substantiam simul praesentialiter adsit spatio cuidam divisibili, ut patet ex. gr. in anima humana. Apposite S. Thomas. " Quidam imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti: et ideo crediderunt, quod Angelus esse non possit nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt. Nam punctum est indivisibile habens situm; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse, quod ei determinetur unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel maior vel minor, secundum quod voluntate applicat virtutem suam ad corpus maius vel minus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 52. a. 2.)

132. ***Declaratio II. partis.*** — Intelligitur ex praecedentibus, et ad loquendi modum potius, quam ad rem ipsam declarandam spectat. Ut explicetur itaque proprius cuiusque rei modus existendi in loco, Philosophi et Theologi quadruplicem eum esse dicunt, *circumscriptivum* scilicet, *definitivum*, *interminatum*, et *sacramentalem*. His omnibus commune est, ut res intime et substantialiter adsit loco ubi esse dicitur. Differunt vero secundum diversam rationem qua id habetur. Res enim dicitur alicubi esse *circumscriptive*, cum per diversas suae substantiae partes diversis partibus loci respondet quo continetur. Patet, hunc esse modum connaturalem quo corpora in loco esse dicuntur, et ex dictis satis intelligitur. Dicitur autem aliquid esse *definitive* alicubi, cum ita uni loco adest ut in alio non sit, non tamen ibi coëxtenditur, ac propterea sicut est totum in toto loco, ita est totum in qualibet parte ipsius. Huius praesentiae exemplum habes in anima humana. Cum vero res tota est alicubi, quin loco circumscribatur aut terminetur, tunc dicitur ibi esse *interminate:* et hoc est proprium Dei ratione suae immensitatis, ut alibi ex professo declarabimus. Additur denique quartus modus essendi in loco, *sacramentalis* nimirum, ad desi-

gnandam specialem et mirabilem praesentiam Corporis Christi Domini sub speciebus Eucharisticis: de qua theologi (*Summa th.* 3. p. q. 76.)

133. *Corollarium.* — Ex dictis infero, proximam et formalem rationem, qua res spiritualis substantialiter loco adesse dicitur, non constitui per aliquam actionem aut passionem quae intercedat inter ipsam et locum cui adest. Talis quippe operatio vel passio iam praesupponit hanc praesentiam tamquam *conditionem praerequisitam* [*Pr. Ph.* 630, seqq.], ac etiam citra talem operationem vel passionem conceptus huius praesentiae, substantialis scilicet, adhuc in mente subsistit, ut ex communi naturae sensu constat. Quod si, ut paulo ante diximus, non haec sola praesentia spectetur, sed praeterea *contactus* aliquis quaeratur, ut spiritus in loco esse dicatur, tum profecto nihil prohibet, quominus ad aliquod genus actionis vel passionis vel alterius etiam causalitatis recurratur (1). Quod

---

(1) Hac ratione cl. I. Kleutgen (*De ipso Deo*, n. 386.) exponit mentem Angelici, cum hanc praesentiam per ordinem ad aliquam operationem seu virtutis applicationem declarat. Voluit praeterea S. Doctor per haec ostendere, et *tamquam ex effectu* probare existentiam Angeli in loco, ut facit etiam cum sermonem habet de divina ubiquitate. Optime laudatus Auctor: " La quantità, inquit, di uno spirito non è quella di un esteso, si è la quantità di forza, o di virtù. In tanto adunque lo spirito è in un luogo, in quanto può operare in esso: e come nel corpo la sua limitazione in un determinato spazio si manifesta nel non potersi estendere al di là di quello: così si manifesta nello spirito dallo avere una limitata sfera di azione, cioè dal non potere influire immediatamente in alcuna cosa, che sia al di là di quel luogo. Se dunque S. Tommaso dimostra la località dello spirito dal perchè esso ha soltanto una limitata efficacia, e non abbraccia, come Dio colla sua potenza, tutto ciò che è, non vuole con ciò certamente dire, che l'angelo sia limitato ad uno spazio determinato, in quanto alla sua efficacia, e non in quanto all'essere ed alla natura; ma piuttosto inferisce egli qui, come ordinariamente, dagli effetti il principio, dai fenomeni l'essere: vuole cioè, che l'essere, il quale non può operare nello stesso tempo da per tutto, non possa nè anche trovarsi nel medesimo tempo da per tutto. „ (*Filosofia antica*, tratt. 4. n. 353.) Apparet etiam alia utilitas in hoc modo explicandi praesentiam rei spiritualis, Dei praesertim,

si ulterius curiose inquirat quispiam, in quo tandem reponi debeat proximum fundamentum illius *relationis ubicativae* quam concipimus, cum substantiam dicimus alicubi esse substantialiter praesentem, sincere fateor, me nihil hactenus invenisse quod mihi satisfaciat, ac propterea responsionem aliquam qua mens mea quiescat a sapientioribus expecto. Lege tamen quae hac de re habet Suarez (*Metaph.* D. 51. sect. 1, 2, 3.; *De Angelis*, lib. 4. cap. 2, seqq.).

THESIS XVIII.

Nulla contradictio elucet in eo quod plura corpora simul sint in eodem loco proprio et sic mutuo compenetrentur, vel contra unum idemque corpus substantialiter sit praesens compluribus simul locis adaequate ei respondentibus.

134. ***Praenotanda.*** — Proponimus hanc ultimam quaestionem, ne ea quae hactenus de natura quantitatis et loci dicta sunt, ulla ratione pugnent cum iis quae Catholica fide edocemur: impossibile quippe est verum vero opponi. Duo igitur imprimis adverte.

---

in rebus: sic nempe ex una parte optime concipitur, cum sit naturaliter obvium intelligere, rem ibi esse secundum suam substantiam, ubi immediate operatur; et ex alia parte cavetur periculum, de quo S. Thomas (1. *Cont. Gent.* c. 26. in solut. 4. diff.), confundendi scilicet spiritum, vel Deum, cum rebus quibus intime adesse dicuntur: satis quippe manifestum est, causam ab effectu distingui, neque unum alteri commisceri. Ceterum illud etiam in re praesenti notari debet, quod idem S. Doctor animadvertit (*Quolib.* 1. a. 4.), nomine *operationis* qua res spiritualis locum cui adest quodammodo tangere dicitur, non solam *motionem* intelligi, sed quamcumque unitionem, *qua sua virtute se corpore unit, praesidendo, vel continendo, vel* QUOCUMQUE ALIO MODO.

I. Unum corpus ab alio penetrari dicitur, vel sui divisione, ut exempligratia cum a gladio penetratur; vel sine ulla sui divisione, sic tamen, ut in eodem proprio loco inveniantur, quemadmodum accidit quando unum in alterius corporis poros ingreditur; vel denique sine utriusque divisione, vel ulla proprii loci dissociatione. De hoc postremo modo compenetrationis, qui adstricta omnino significatione sic nominatur, sermo est in praesenti. Quod si e converso unum idemque numero corpus evadat simul substantialiter praesens pluribus locis sibi adaequatis, quorum scilicet unusquisque sit ei sufficiens, *bilocari* vel *multilocari* dicitur.

II. Compenetrationem sic descriptam divinae virtuti esse possibilem, Catholici omnes tenent. Sic enim exhibetur Christus e virginali utero Beatissimae Virginis, et e sepulcro prodiisse, ac ianuis clausis ad Apostolos intrasse. Mysterium praeterea divinae Eucharistiae id ipsum postulat; ex quo etiam patet, id ipsum affirmandum esse de corporum multilocatione. Cum vero aliunde manifestissima experientia constet, utrumque esse naturaliter impossibile, necesse est, ut *modus quo id fieri* queat ad ineffabilem illam divinae operationis efficaciam pertineat, quam prudens quisque nimis curiose investigare nec debet nec potest. Quare satis superque erit Christiano philosopho, ut ostendat in re huiusmodi nullam ostendi posse manifestam contradictionem, etsi nesciat naturali et positiva ratione vel demonstrare eam esse possibilem vel explicare modum divinae effectionis qua fieri possit.

135. ***Probatur I. pars.*** — Si qua eluceret contradictio in compenetratione quam asserimus, ea ex duplici capite enasceretur, nimirum vel ex naturali resistentia qua videmus unum corpus *effective* aliud expellere, ne simul in eodem loco permaneant, vel ex ipsa *formali* distinctione locorum et situs quae in ipsa ratione diversarum quantitatum involvitur, ut ante declaravimus [109]. Atqui ex utroque capite, naturalis quidem impossibilitas demonstratur, non tamen absoluta. Nam restitiva illa efficientia quam unum corpus alteri opponit, ne in eumdem

locum subintret, vel per denegationem divini concursus necessario requisiti ad quamlibet actionem causarum secundarum, vel per ipsum infinitum excessum divinae virtutis supra efficaciam omnem causarum finitarum, impediri vel superari potest. Distinctio autem secundum situm quae in ipsa formali ratione dimensivae quantitatis intelligitur, eatenus absolute prohiberet, bina corpora esse simul in eodem loco, quatenus remota distinctione situs eo ipso removeretur distinctio ipsorum subiectorum sive corporum. Atqui neque hoc demonstratur. Distinctio siquidem entitativa substantiarum corporalium est in signo priori ad eorumdem distinctionem situalem. Remoto autem posteriori non propterea removetur quod est prius. Nec sequitur inde, quod ipsae dimensiones utriusque corporis confundantur aut aliquid contrarium geometriae principiis. Quod subtiliter et egregie ita declarat Angelicus. " Dicendum, ait, quod, posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae, neque contra conclusiones aliquas geometriae. Sicut enim supra dictum est, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis, quae est sibi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subiecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subiecto, quae consideratio non est nisi de linea materiali, vel quia distat in situ ab alia, quae consideratio est etiam de linea mathematica quae intelligitur praeter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum, et similiter nec punctorum, nec superficierum, nec quarumcumque dimensionum: et sic geometria non potest ponere, quod una linea addatur alii, tamquam distinctae ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed supposita distinctione subiecti sine distinctione situs ex divino miraculo, ut dictum est, intelligentur diversae lineae, quae non distant situ, propter diversitatem

subiecti, et similiter puncta diversa. „ (4. *Dist.* 44. q. 2. a. 2. solut. 3. ad 2.)

136. ***Probatio II. partis.*** — Quod corpus alicubi existens modo sibi connaturali, non possit simul, divina virtute id operante, substantialiter alibi adesse, ex duplici capite ratiocinando haberetur. Primo quidem, spectata unitate transcendentali, qua fit ut nullum ens a se ipso dividi queat: in tali quippe hypothesi videri posset, substantiam eiusmodi corporis, individuam licet, multiplicari, atque ita ipsam a se dividi, quod certe absonum est. Secundo vero, ex ipso modo quo corpus in loco sistitur, ita scilicet ut ipsius dimensiones dimensionibus loci commensurentur: ex quo fit, ut arguit S. Thomas (*Quolib.* 3. a. 2.), si eius dimensiones ab uno loco circumscribantur et comprehendantur, nihil earumdem alteri loco commensurari queat; evaderent enim seipsis maiores. Iam vero neutrum demonstrative ostendit hanc impossibilitatem. Non primum. Nam, quocumque modo explicetur id quo formaliter res constituitur alicubi substantialiter praesens, certum est, non propterea variari ac multiplicari substantiam, praecise quia haec praesentia variatur aut multiplicatur; secus enim nec successive ea variari ac multiplicari posset, immutata manente ipsa substantia. Ergo qui dicit idem numero corpus quoad substantiam pluribus in locis substantialiter esse praesens, non contradictoria affirmat. Non alterum. Ratio enim adducta ad summum probat, non posse idem corpus esse circumscriptive in pluribus locis; licet id etiam a theologis doctissimis denegetur (1).

---

(1) Ita scilicet tenent Scotus (4. *Dist.* 49. q. 16.), Alexander Alensis (4. part. q. 11. a. 1.), Bellarminus (*De Eucharistia*, lib. 3. c. 3, 4.), Suarez (*De Sacramentis*, D. 48. sect. 4.), De Lugo (*De Eucharistia*, D. 5. sect. 1, 2, 3.), quibus plurimi e recentioribus assentiuntur cum Card. Franzelin (Tract. *De Eucharistia*, p. 174.). Hic postremus prudenter tamen, ut haec opinio verisimilior fiat, sic scribit: " Ut praepostera intelligentia, et ex hac promanantes difficultates amoveantur, prae oculis haberi debet duplex principium. *a*) Replicatio est vera multiplicatio habitudinis ad locum et relationum ad spatium, in qui-

Minime vero demonstrat, non posse unum corpus, quod in uno tantum loco est circumscriptive, alibi praesentialiter et substantialiter adesse eo modo existendi quo substantia spiritualis alicubi esse dicitur, per indivisibilem scilicem quemdam praesentiae modum quo substantia est tota in toto et tota in qualibet parte loci eiusdem. Ut enim hoc demonstretur, necesse esset evidenter probare, modum existendi connaturalem rei superioris ordinis non posse divina virtute concedi rebus ordinis inferioris: quod certe nemo unus ostendet.

---

bus una substantia seu nominatim unum corpus constituitur. Unde haec habitudo et hae relationes eaque omnia, quae ab habitudine ad locum et spatium pendent, revera ita se habent, ac si multa essent corpora. Contra vero *b*), quia res manet una numero, etiam una manet et non multiplicata omnis perfectio independens e relationibus ad locum et ad spatium. Sicut ergo eadem numero res, quae est in uno loco, est etiam in altero, ita pariter omnis perfectio independens a relatione ad locum, quae inest rei replicatae in uno loco, eadem numero inest in aliis locis omnibus. Omnes fere difficultates reales ex neglecta consideratione duplicis huius principii oriuntur: aliae sunt vere verbales et ex ambiguitate vocum confictae. „

DISPUTATIO IV.

DE MOTU CORPORALI.

SECTIO I.

Notiones praeviae.

137. **Materia et ordo tractationis.** — In Disputatione praecedenti egimus de quantitate, quae cum corporibus conveniat ratione materiae omnibus communi, ea quae diximus, totam naturam corporalem sive anorganicam sive organicam respiciunt. Agendum modo est de corporum activitate. Haec corpori inest ratione propriae formae, ideoque diversa est pro diversitate cuiusque speciei ad quam unumquodque corpus per suam formam determinatur. Omnis porro activitas causarum secundarum, nedum corporearum, cum mutatione vel motu coniungitur, quin ab ipsa mutatione motuve reipsa non distinguitur [*Pr. Ph.* 638]: quare perinde est de activitate corporum ac de ipsorum proprio motu tractare. Primo itaque notiones quasdam generales dilucidabimus, ut ea quae de motu in universum considerato in Philosophia Prima declaravimus [622, seqq.], ad motum corporalem coarctentur. His praemissis, quaestiones praecipuas definiemus quae de motu naturae tum inorganicae, tum et potissimum organicae, agitari solent: ac demum de tempore agemus, quod ut mensura totius motus corporalis habetur.

138. **Quinam motus corporibus addicatur.** — Iam

age, vox *motus* tripliciter usurpari solet, *communissime*, *communiter*, et *proprie*. Communissime sumptus adhibetur ad omnem omnino actionem vel operationem designandam, praesertim si immanens sit ac vitalis [54]. Hoc modo nullam mutationem denotat, seu potentialitatem. Communiter vero acceptus omnem mutationem proprii nominis complectitur, etsi nulla sit in ea vel successio vel continuitas, sed in instanti prorsus omnino indivisibili peragatur. Quod si stricte et severe usurpetur, soli mutationi successivae denotandae hoc nomen usurpatur. Patet autem, motum qui corporibus attribuitur, nonnisi secundo et tertio modo accipi posse, una excepta dimanatione accidentium propriorum, quippe quae est sine motu vel mutatione proprii nominis, ut alibi exposuimus [*Pr. Ph.* 645]. Motus porro utroque modo acceptus, alius *per se*, alius vero *per accidens* sic appellatur. Existit motus per se inter eos terminos qui proprie sunt oppositi, quique propterea sunt eiusmodi ut unius adquisitio ratione sui connectatur cum abiectione alterius. Quod si talis oppositio non adsit, aliquid dicetur moveri seu mutari per accidens. Sic v. g. corpus per se e tenebroso fit lucidum, per accidens contra e calido dicetur mutari in album. Dicitur denique aliquid mutari vel moveri, non solum per se, sed *per se primo*, quod secundum se totum movetur vel mutatur, ut quando aeger fit sanus: per se vero, sed non primo, cum mutatio vel motus contingit secundum partem dumtaxat alicuius mobilis, ut cum homo dicitur sanari propterea quia sanatur eius oculus.

139. **Mutatio instantanea eiusque species.** — Mutatio proprie dicta, quae in indivisibili instanti perficitur, ea est, *inter cuius terminos viget oppositio secundum privationem tantum*. Scilicet tunc habetur, cum subiectum vere et physice idoneum ad aliquod esse eiusve carentiam, qui sunt duo termini inter quos privativa oppositio intercedit, ex uno in alterum mutatur. Supposita physica capacitate ipsius ad utrumque terminum, hi perinde opponuntur invicem ac si essent contradictorii, omne scilicet medium excludentes: oportet igitur ut in eo ipso primo instanti

in quo non invenitur sub uno termino, ipsum primo inveniatur sub alio termino, et sic mutatio existit instantanea. Diximus autem, oppositionem quae est inter terminos mutationis instantaneae, debere esse *secundum privationem tantum*. Termini quippe contrarii participant de privatione; mutatio autem quae est de contrario in contrarium, ad motum proprie dictum pertinet de quo mox.

Ex hac descriptione patet, duas esse species generalissimas mutationis instantaneae, *generationem* scilicet et *corruptionem*, prout est vel *de non esse ad esse*, vel contra *de esse ad non esse*. Utraque rursus vel *simpliciter* ita dicitur, vel *secundum quid* dumtaxat, inspecto duplici esse cuius adquisitione vel amissione contingit, *substantiali* nimirum, vel *accidentali*. Apposite S. Thomas. " Cum enim generatio sit mutatio de non esse in esse, secundum illum modum dicitur aliquid generari, quo ex non esse in esse mutatur. Cum autem ex non albo fit album, non mutatur aliquid ex non esse simpliciter in esse simpliciter. Quod enim mutatur proprie, subiectum est: subiectum autem albi est aliquod ens actu. Unde cum subiectum maneat in tota mutatione, etiam in principio mutationis erat ens actu, simpliciter loquendo, non tamen erat ens actu hoc, scilicet album: et ideo non dicitur fieri simpliciter, sed fieri hoc, scilicet album. Subiectum vero formae substantialis non est aliquod ens actu, sed ens in potentia tantum, scilicet materia prima, quae in principio generationis est sub privatione, in fine vero sub forma: et ideo secundum generationem substantiae fit aliquid simpliciter. Et ex hoc haberi potest, quod secundum nullam formam quae supponit aliam formam in materia, attenditur generatio simpliciter, sed solum secundum quid; quia quaelibet forma facit ens actu. „ (5. *Physic.* lect. 2.)

140. **Mutatio successiva eiusque species.** — Quemadmodum sola oppositio privationis spectari potest inter terminos per se proprios mutationis instantaneae, ita mutatio successiva ea est, *inter cuius terminos viget oppositio contrarietatis*. Optime in hanc rem L. De San. " Quum enim, ait, contraria sint ea quae sub eodem genere ma-

xime inter se distant, manifestum est, esse inter ea interiecta alia quaedam eiusdem generis: ideoque si ab uno talium tamquam extremo non contingat perveniri ad alterum nisi per continuum transitum trans medium interiectum, non illico mobile, quum incoeperit recedere ab uno extremo, invenietur in altero extremo, et sic eius mutatio ab uno extremo ad alterum non perficietur instantanee, sed successive. Ex quo patet, omnem mutationem successivam constare ex partibus, quae continua quadam successione aliae post alias fluant, et sic omnem mutationem successivam esse de genere continuorum. „ (*Cosmologia*, n. 365.) Ex hac declaratione manifestum fit, mutationem hanc esse *actum quemdam imperfectum*, medium scilicet inter puram potentiam mobilis eiusque actum completum, quique intrinsece propterea includat actualem ordinem tum ad potentiam anteriorem tum ad actum ulteriorem. Nempe est ipse ille motus, quem definiens Aristoteles dixit, esse *actum entis in potentia, prout in potentia*, quemadmodum cum Angelico declaravimus in Philosophia Prima [624].

Motus ita acceptus, pro triplici praedicamento in quo ipsum esse contingit, trifariam dividitur ab Aristotele (5. *Physic.* c. 2. al. 3). Primo est motus alterationis secundum *intensionem* vel *remissionem* in qualitate. Secundo est motus *augmenti* vel *decrementi* in quantitate. Postremo habetur *latio* seu motus secundum locum. Qua in re observare oportet, in prima specie motus existere bina extrema quae sunt omnino contraria, maxime scilicet et absolute inter se et intra idem genus distantia, quemadmodum ex. gr. intra genus saporum existit dulce et amarum, et intra genus habituum virtus et vitium. In aliis vero duabus speciebus, contrarietas spectatur non absolute, sed secundum quod convenit alicui rei determinatae, vel comparative ad motum aliquem determinatum. Sic ex. gr. in singulis speciebus corporum viventium existit aliqua minima et alia maxima quantitas in qua ipsa salvari queunt, et intra quas ipsorum augmentum vel decrementum considerari potest. Similiter ut contraria spe-

ctantur loca quae unumquemque motum localem terminant. Notari etiam debet, non omne quod talibus motibus movetur, totam, ut ita dicam, distantiam, qua praedicta extrema separantur, percurrere debere: sed ut terminos contrarios in motu considerari etiam qui sunt intermedii, quemadmodum etiam in Logicis ut contrariae habentur non solum hae propositiones, *Omnis homo est doctus*, *Nullus homo est doctus;* sed etiam istae, *Omnis homo est doctus*, *Aliqui homines non sunt docti*. In omni tamen motu semper verificatur, ut ab uno termino ad alium non perveniatur, nisi per continuum transitum trans medium aliquod, ut ipsa experientia notum est.

141. **De motus realitate ac quantitate.** — Si ea quae modo diximus, comparentur cum iis quae in praecedenti Disputatione de natura continui eiusque divisibilitate praemissa sunt, plura notatu dignissima inferuntur, quae difficilia quidem intellectu sunt, vera tamen.

I. Primo itaque patet, motum omnem non esse ens rationis, sed obiectivum et reale. Nec refert quod nulla pars ipsius simul existat aut existere possit. Cum enim sit de genere *continuorum fluentium*, est contra ipsius rationem, ut aliter existat, quam secundum ordinem prioris et posterioris, sibi invicem succedentis: quemadmodum etiam repugnat, ut quantitativae dimensiones, qua tales, in spatio existant, quarum tamen pars non sit extra aliam. Patet autem manifeste veritas quam hic affirmamus: si enim ipse motus ad entia rationis revocatur, simili sorte fruetur omne mobile, prout mobile est, tota scilicet natura corporalis. Quare merito Aristoteles [7] scite dixit omnem de hac re seriam disputationem vel concertationem perinde esse ac disserere de coloribus cum caeco a nativitate.

II. Motus est quid reipsa distinctum a re mobili eique inhaerens. Res enim mobilis sine motu esse potest, eoque in se accepto vere mutatur: augetur praeterea motus et minuitur, ipsa re mobili neque aucta neque imminuta. Nec sufficit recurrere ad aliquam denominationem mere extrinsecam. Haec enim nec absolute requiritur, ut motus habeatur, et, etiam quando habetur, est quid motum con-

sequens, non constituens. Quae vero hic dicimus, etiam de motu locali intelligenda sunt, cum ipse sit propriissimus motus eiusque realitas manifestissima etiam sensibus. Et hoc modo, optime concludit cl. T. Pesch: " Illi errori hodie admodum divulgato via intercluditur, qui, quotquot in mundo res contingant, in purum putum motum localem resolvendas et liquandas quasi esse docet, omnem vero motum localem vult nihil penitus esse praeter vanas mentis connotationes. Qui tantus error est, ut non solum disciplinis physicis vana commenta et hallucinationes connotantis animi pro obiectis realibus praebeat, sed etiam funestissimum monismum, imo ipsum nihilismum inducat. Non nihil igitur interest, ut realitas ac veritas motus localis firmiter teneatur ae defendatur. „ (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 397.)

III. Cum actio et motus reipsa non distinguantur [*Pr. Ph.* 638], utrique idem principium eumdemque terminum assignare oportet. Ut autem expresse notat Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 110. a. 3.), hoc differt inter motum localem, aliosque motus, quod hi terminentur ad aliquid mobili intrinsecum, quantitatem scilicet vel qualitatem, *mobile vero secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum* (1).

(1) Haec verba S. Thomae difficultatem facessere possunt non levem. Cum enim motus et actio, ut dictum est, sint reipsa idem, merito postulaverit quispiam, quid rei sit quod motione locali producitur: relatio quippe illa ad locum, de qua Angelicus, non per se fit, sed resultat tantum in aliquo quod per se fiat. In hac re dicendum puto, quod, ut in intellectione ceterisque actibus per se vitalibus [*Pr. Ph.* 639], actio qua tales actus fiunt, reipsa non differt ab ipsis, sed seipsis fluunt a potentiis, sic etiam in motu locali. Nec videtur posse assignari ut terminus, qui tali motu producatur, modus ille accidentalis *ubicationis*, quem plures Doctores amplectuntur cum Suarez, ut ante citavimus [133]. Licet enim talis modus admittatur, non video qua ratione assignari queat tamquam terminus per se productus a motu secundum locum. Ratio qua adducor ad hoc dicendum, haec est. Videtur enim evidens, quod idem specifice sit motus

IV. Cum motus sit de genere continuorum, quantitas quaedam in eo consideratur, non quidem positionem habens seu permanens, sed fluens secundum partes sine ulla abruptione sibi invicem succedentes. Ei propterea, debita servata proportione, aptari debent quae, ratione suae continuitatis, quantitati corporali convenire diximus. Quemadmodum igitur haec est sine fine divisibilis in partes proportionales, quae et ipsae sunt extensae et ulterius divisibiles; sic etiam nulla accipi potest pars in motu, quae et ipsa non sit divisibilis in alias partes minores et minores in infinitum. Sicut indivisibilia in genere continui non sunt nisi divisiones quaedam, quae propterea sunt actu vel potentia in eo, prout sunt mere terminantia vel continuantia: sic etiam in motu actualis divisio, quae in eius incoeptione vel desitione existit, ipsius indivisibilia actualia constituit; potentialis contra divisio, seu divisionis designabilitas quae in decursu ipsius motus concipitur, indivisibilia exhibet quae continuantia dicuntur. Hinc quemadmodum inter duo puncta in eadem linea designata linea semper interiacet, sic etiam impossibile est in motu eodem duos terminos designare inter quos ipse motus non

---

quo ego ex. gr. localiter me moveo in hac domo, semper ac eadem via eademque tarditate vel velocitate pergo ad eamdem partem istius domus. Atqui id falsum esset in sententia proposita. Ubicationes enim intrinsecae quae in tali sententia admittuntur, utpote quodammodo immobiles et affixae spatio, non sunt specificae eaedem in praedictis motibus: variantur siquidem, cum singulis momentis terra et omnia quae in ea continentur, aliud et aliud spatium occupent. Ergo ubicatio quae ex tali sententia produceretur quando me localiter moveo in una die, alia est specifice ab ea quae produceretur in altera, etsi supponatur talem motum esse, ut dixi, ad eumdem locum huius domus et per idem plane medium, immo cum eadem tarditate aut velocitate. Cum itaque specie differant motus qui ad terminos specie diversos tendant, consequenter dici deberet, in tali sententia, specificam diversitatem fore in his motibus quibus me moveri supposuimus. Hoc vero difficile admodum intelligitur. Melius itaque dicitur, non dari terminum quemdam productum per ipsum motum localem, sed hunc *extrinsece* terminari ipsa motus cessatione seu quiete, et sic optime intelligitur sententia B. Thomae.

mediet: quare optime dici consuevit, motum non incipere esse vel desinere, nisi extrinsece, quatenus scilicet incipit per ultimum suum non esse, et desinit per primum suum non esse. Confer quae sect. 1. et 5. disputationis praecedentis dicta sunt: haec enim omnia sibi invicem respondent et sunt proportionaliter eadem. Confer etiam quae de hac re habet Aristoteles (lib. 6. *Physic.*).

142. **De unitate motus.** — Praestat nunc aliquid addere de duplici proprietate motus, quam considerat Aristoteles (5. *Physic.* c. 4. al. 6. seqq.), de eius scilicet *unitate* et *contrarietate*. Et ad unitatem quod attinet, tres modos principales Philosophus enumerat, quibus motus *unus* esse dicitur, videlicet *genere*, *specie*, ac *simpliciter* seu *numerice*.

I. Imprimis igitur motus dicitur unus *genere*, secundum scilicet diversa praedicamenta ad quae pertinet id ad quod motus terminatur. Cum enim motus non per se, sed reductive in praedicamentis ordinetur [*Pr. Ph.* 82], haec vero suprema genera exhibent rerum quae in specie et genere continentur, apte pro diversitate ipsorum ipsa generica ratio motus distinguitur. Quare si motus communiter accipitur pro mutatione, nihil prohibet in singulis praedicamentis illum invenire: et hoc modo ex. gr. generatio et corruptio simpliciter ad genus substantiae revocantur. Quod si stricte sumatur, non invenitur nisi in triplici genere, ut diximus, nimirum secundum quantitatem, qualitatem, et locum. Confer S. Thomam (5. *Physic.* lect. 2, 3, 4.).

II. Alter modus unitatis quae habetur in motu, est *secundum speciem*. Haec vero desumitur a specie specialissima seu ultima ipsiusmet termini *ad quem*. Et ratio eadem est quam paulo ante indicavimus. Tota quippe entitas motus est in tendentia ad suum terminum: quae vero sunt eiusmodi, a tali termino specificari dicuntur [*Pr. Ph.* 100]. Nec refert diversitas termini *a quo:* etsi enim hic terminus *praesupponitur* ad motum, nihil facit tamen, qua talis, ad eius specificationem intrinsecam; quare omnis dealbatio ut unus specie motus consideratur, sive sit a rubro, sive a viridi. Hic vero notandum est, terminum spe-

cificativum motus inspici debere, non solum *materialiter*, sed *formaliter*, inspecta scilicet simul via qua ad ipsum tenditur. Apposite Angelicus. " Ad hoc, ait, quod motus sit idem specie, non solum requiritur identitas termini secundum speciem, sed etiam identitas eius per quod transit motus. Manifestum est autem, quod linea recta et circularis sunt diversae secundum speciem: unde motus circularis et rectus, et volutatio et ambulatio non sunt idem secundum speciem, quamvis sint circa eosdem terminos; quia via non est eadem secundum speciem. „ (5. *Physic.* lect. 6.)

III. Tertius modus principalis quo motus unus dicitur, est eius unitas *numerica*. Porro haec accipienda est in eo secundum indivisionem quae ei convenit prout est *unum continuum*. Quaecumque proin hanc continuitatem disrumpunt, multiplicem numero motum efficiunt. Haec autem tria sunt, scilicet ipsa diversitas generis vel speciei ipsorum motuum: distinctio subiectorum in quibus contingit: denique interpositio quietis alicuius seu immobilitatis. Generalis ratio haec est. Nam continua dicuntur quorum ultima sunt unum: id porro deficit triplici de causa modo recensita: non sunt itaque continui motus vel diversae speciei aut generis, vel diversorum mobilium, vel aliqua temporis mora interrupti: deficiente autem continuitate motus deficit eius indivisio realis, adeoque numerica, et sic erunt multi motus et non unus, tametsi consequenter se habeant. Confer S. Thomam (*loc. cit.* lect. 5.).

143. **Qui motus contrarie opponantur.** — Quemadmodum tres modi unitatis, sic etiam totidem contrarietatis modi distinguuntur in motu ab Aristotele, quorum primus locum habet in motu stricte accepto, alii vero in motu etiam communiter sumpto pro quacumque mutatione.

I. Motus itaque stricte accepti invicem contrarii esse dicuntur, qui sunt inter duo contraria, quorum scilicet unus est a contrario A ad contrarium B, alius vicissim ex contrario B ad contrarium A, ut contingit in motu sanationis et aegritudinis. Patet inductione, cuius rationem hanc dat

Aristoteles, interprete S. Thoma. " Contrarietas, ait, aliquorum accipitur secundum propriam speciem et rationem ipsorum. Sed propria ratio specifica motus est, quod sit quaedam mutatio a quodam subiecto affirmato in quoddam subiectum affirmatum, habens duos terminos: in quo differt a mutatione, quae non semper habet duos terminos affirmatos. Ergo relinquitur, quod ad contrarietatem motus requiritur contrarietas ex parte utrorumque terminorum: ut scilicet proprie dicatur motus contrarius, qui est ex contrario in contrarium, ei qui est ex contrario in contrarium; ut qui est ex sanitate in aegritudinem, ei qui est ex aegritudine in sanitatem. „ (*loc. cit.* lect. 8.)

II. Quod si motus communiter accipiatur pro quavis mutatione, duplex adhuc existit contrarietatis modus. Ad cuius intelligentiam notandum est, binas mutationes spectari posse vel in ordine ad duos terminos contrarios, vel sine hoc ordine. Primo modo, ipsae mutationes ut contrariae habentur, ut est ex. gr. amor et odium, quarum prior est in bonum, altera in malum. Quod si haec contrarietas in ipsis terminis non habeatur, mutationes tamen ut contrariae consentur, quarum una ad terminum acceditur, altera ab eo receditur. Hoc modo generatio dicitur corruptioni contrariari, et in animae passionibus spes desperationi, ac timor audaciae.

144. **Quies.** — Motui generatim opponitur *quies*, *ut eius privatio*. Ea itaque non existit nisi in subiecto idoneo ad aliquam speciem motus. Patet autem ex communi naturae sensu, motum cui quies opponi concipitur, stricte esse accipiendum. Quare res quae generari vel corrumpi potest, quamdiu non generatur nec corrumpitur, *immutata* quidem dicitur permanere, sed non *quiescere;* quod Aristoteles (5. *Physic.* fin.) his verbis significavit; *status quidem horum non est, sed mutationis vacuitas.*

Ex hac declaratione haec inferuntur.

I. Res, ut movetur in tempore, sic in tempore quiescit. Quare S. Thomas. " Quiescere in toto tempore aliquo, puta in albedine, est esse in illo quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile, ut aliquid in toto tempore

praecedente quiescat in uno termino et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino: sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneae sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiae, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 53. a. 3.)

II. Quies in termino *a quo* est contraria quieti eiusdem mobilis in termino *ad quem*. Motus enim, cuius privatio est quies, non datur nisi inter duos terminos affirmatos et invicem contrarios, ut dictum est.

III. Non est de conceptu *corporis quiescentis*, prout huiusmodi, sive sit organicum, sive inorganicum, ut nullam actionem transeuntem exerceat in aliud corpus. Sine ulla quippe conceptuum pugna in tali corpore concipi potest aliqua potentia *activa transeunter operandi*. Atqui operatio istiusmodi potentiae in suo formali conceptu nec vitalis est, cum hanc immanentem esse oporteat; nec aliunde motum, immo nec mutationem, dicit in ipso subiecto huius potentiae, etsi motum mutationemque causet in subiectum in quod agit, ut manifestum est ex ipso conceptu potentiae activae, prout a passiva contradistinguitur [*Pr. Ph.* 642]. Hoc vero intelligi debet sistendo in conceptibus praedictis. Ceterum, ut paulo post uberius dicemus, omne corpus quod in aliud agit, aliquo motu, eoque locali, moveri debet, tum ut appropinquetur ei in quod agit, si forte distet ab eo; tum etiam quia agendo in aliud simul ab eo repatitur, quod, ut mox dicemus, sine aliquo motu locali in seipso suscepto non fit.

Atque haec de corporeis motibus seu mutationibus, quantum ad modum quo recte concipi debent, satis dicta sunt. Etsi enim alicui fortasse nimis subtilia videntur, maximam tamen lucem effundunt ad difficillimas quaestiones solvendas tum de activitate corporum, tum de tempore, tum etiam denique de specificatione et contrarietate actuum intentionalium, ut suo loco apparebit. Accedimus nunc ad

examinandum, quo modo praeformatae notiones reipsa concretae reddantur in natura corporea.

SECTIO II.

De activitate corporum, ut localiter movent et moventur.

145. **Argumentum.** — Corpora in universum vera activitate et efficientia praedita esse, iam in Philosophia Prima [619, seqq.] demonstratum dedimus. Quare de huius activitatis natura in hac et sequentibus sectionibus agendum erit. Initium autem ducimus ab activitate qua pollent ad localem motum gignendum; hic enim motus est omnium primus, qui in natura corporali habetur, quippe a ceteris non dissociatur. Qua in re cl. T. Pesch egregie omnino hoc praemonendum esse existimavit. " Multa, ait, ab antiquis de motus localis natura tradebantur, sed illi parca inmixi erant experientia. Recentiores philosophi, post multa quae facta sunt experimenta, in legibus motuum sunt multi; sed minimum in iis haerent quae apparent, de ipsa motus natura nemo fere eorum quaestionem movet. *Consuetudine oculorum*, inquit Cicero, *assuescunt animi; neque admirantur neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident* (*De nat. deor.* II. 38.). Et profecto motu locali nihil apertius sensibus, intellectui obscurius nihil. Nihilo tamen secius philosophi est, ut de hoc motu non errantem et vagam, sed stabilem habeat certamque sententiam. „ — (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 393.)

146. **Placita philosophiae recentioris.** — Cum doctrina veterum de essentia corporum post Cartesii tempora a plurimis reiecta ac fere oblivioni data fuerit, plus aequo sensibus et imaginationi indulgere coeptum est in investigatione eorum quae ad sensibilem hanc naturam pertinent. Porro activitas solo intellectu percipitur, eiusque ratio ex

intima rei essentia proxime profluit. Quare nihil mirum, si adulterato vero et genuino conceptu corporeae naturae, auctoque conatu ad nihil concipiendum nisi sub sensibili forma, vel omnis plane activitas naturae corporali denegaretur, vel tota quanta ea est, ad solum localem motum gignendum coarctaretur: talem quippe motum imaginari omnibus praesto est, cum sit unum de sensibilibus per se. licet communibus. Et hoc est pronuntiatum quasi generale ac fundamentale recentioris philosophiae quae scholasticae suffecta fuit: huc enim redit doctrina, tum eorum omnium qui doctrinae corpusculari adstipulantur, tum maxima ex parte eorum etiam qui dynamici dicuntur, ut in prima disputatione visum est. Huic vero opinioni confirmandae ansam praebuerunt multiplicata experimenta et observationes, quibus magis magisque in dies ostensum est, phaenomena sensibilia lucis, electricitatis, caloris, aliaque id genus a certo quodam locali motu indissociata semper elucere, sive ipsius corporis, sive partium corporis in quo talia phaenomena conspiciuntur, qui motus vel est progressivus, vel rotatorius, vel vibratorius, vel si qui sit alius mixtus ex ipsis. Et quidem sic connexus cum his phaenomenis apparet, ut haec ei adamussim plane respondeant et ex illius legibus istorum leges quasi a priori divinari quodammodo possint. Accessit etiam lex quam vocant *conversionis virium*, unde fit ex. gr. ut ex certa quantitate motus localis certa etiam quantitas caloris haberi queat, et viceversa: cum enim, (sic quippe argumentari consueverunt), motu locali non gignatur nisi motus localis, consentaneum est, ut calor ex. gr. non putetur esse aliud a motu locali, cum a tali motu gigni constiterit. Hinc processit illa his ultimis temporibus adeo vulgata sententia, seu potius paradoxum, quod in Logica meminimus [282, obiec. IV.], quo nimirum obiectis *propriis* singulorum sensuum de medio sublatis, loco ipsorum ignota quasi quaedam *efficiens* causa suffecta est quae sensus ad talia obiecta repraesentanda determinet, etsi nihil eiusmodi sit in corporibus repraesentatis. Inde etiam processerunt illi diversi quasi gradus philosophiae corpuscularis quibus exordium

ducitur a sola natura anorganica quae solo locali motu cieri dicitur, et ad totum universum secundum placita Democriti et Epicuri pervenitur, ut, ipso remoto Deo, non aliud tandem agnoscatur praeter materiam et motum localem. Confer quae ante diximus [12].

147. **Doctrina scholastica.** — Expositae doctrinae, ut in principiis, ita in conclusionibus, plane adversatur veteris scholae sententia. Nam primo quidem generationem et corruptionem substantialem proprie dictam in natura corporali anorganica, nedum organica, admittit. Est autem per se manifestum, motu dumtaxat locali non mutari in corporibus nisi situm eorumdem ad invicem, quae mutatio est valde accidentalis. Consequenter in hac doctrina necesse est admittatur etiam alteratio, quae cum sit motus ad qualitatem, genere differt a motu secundum locum. Hac enim alteratione, opus est ut substantia per qualitates sibi convenientes vel disconvenientes paulatim disponatur ad novae formae substantialis inductionem vel amissionem. Ipse denique motus secundum quantitativum augmentum et decrementum, etsi propinquius accedat ad motum secundum locum, propterea quia necesse est maior minorve locus occupetur a substantia quae tali incremento vel diminutione subiicitur, alium tamen motum genere diversum ex mente veterum et ipse includit, alterationem scilicet sive alimenti in viventibus, sive condensationis aut rarefactionis, ut inferius declarabimus. Etsi vero ex hac doctrina localis motus genere differt a praedictis aliis motibus seu mutationibus, iis tamen etiam ex mente veterum admiscetur. Qua in re duo principia habemus ex Angelico. Primum est, motum localem esse conditionem necessario praerequisitam, ut corpus de non agente evadat actu agens. Huius pronuntiati hanc rationem S. Doctor adducit ex doctrina Aristotelis. Tum enim generatio et corruptio, tum etiam motus augmenti et decrementi subsequuntur alterationem, ut dictum est: ante omnem autem alterationem praecedit motus localis. " Quia, inquit, si aliquid alteratur, necesse est quod sit aliquid alterans, quod potentia calidum faciat esse actu calidum. Si autem hoc

alterans semper esset eodem modo propinquum in eadem distantia ad alteratum, non magis faceret calidum nunc quam prius. Manifestum ergo, quod movens in alteratione non similiter distat ab eo quod alteratur, sed aliquando est propinquius, aliquando remotius: quod non potest contingere sine loci mutatione. „ (8. *Physic.* lect. 14.) Alterum quasi pronuntiatum Aquinatis hoc asserit, non dari scilicet mutationem ullam in ipso subiecto quod quocumque mutationis genere corporaliter immutatur, quin localiter et ipsum moveatur. " Cum motus localis, ait rursus idem S. Doctor, sit primus motuum, oportet quod omne quod movetur moveatur secundum locum et ita sit in loco. Remoto enim priore, removentur quae consequenter sunt. „ (5. *Physic.* lect. 2.) Ratio autem huius asserti optime duci potest ex naturali ordine quo accidentia corporea cum propria substantia connectuntur. Nimirum qualitates substantiae corporeae inhaerent media quantitate, eaque quodammodo individuantur, ut ante dictum est. Nequit proinde aliquod corpus alterari secundum qualitatem, nisi alterans simul in quantitatem ipsius etiam agat; patet autem non posse existere motum secundum quantitatem sine mutatione aliqua secundum locum sive totius corporis, sive partium ipsius. Ergo in ipsa re quae movetur, motum localem coniungi necesse est cum ipso motu alterationis vel decrementi aut augmenti. Substantialis vero generatio et corruptio non sunt nisi termini praedictorum motuum. Ergo verum est, motum localem tum praerequiri ad omnem corpoream mutationem, tum etiam ei commisceri.

148. **Doctrinae praecedentis uberior explicatio.** Haec sunt quae ex sententia veterum in hac re habemus, quaeque certis ratisque recentioris Physicae conclusionibus non opponuntur. Ut vero id evadat magis apertum, praestat doctrinam praecedentem aliquatenus expolire, prout egregie praestitit cl. L. De San. Observat imprimis, non posse expositam modo doctrinam amice componi cum certis deductionibus Physicae, nisi admittatur, *omnem qualitatem sensibilem, licet non consistat in motu locali, per se tamen coniungi cum motu locali, cuius intensitas adamussim*

proportionetur intensitati ipsius. Addit deinde haec probatu dignissima. " Hoc porro ipsum, ait, est inexplicabile, nisi admittatur omnem qualitatem sensibilem esse virtutem quamdam localiter motricem, non quidem *principalem*, sed *instrumentariam*, ex qua videlicet, tamquam ex instrumento quodam moventis extrinseci, efficienter resultet in corpore cui imprimitur, motus localis. Hoc porro posito, necessario dicendum est, per omnem vim, per quam corpus aliquod regni inorganici alterat aliud corpus, eius qualitates immutando, quasi *secundario* et *ex consequenti* produci in hoc alio corpore motum localem. Itidemque ex rationibus mechanicis aliquanto altius repetitis facile est ostendere, physice esse impossibile, ut corpus aliquod localiter moveat aliud corpus, quin eadem vi qua illud localiter movet, illud per prius etiam alteret. Adeo ut universaliter asserendum sit, per omnem vim, qua corpus aliquod regni inorganici agit in aliud corpus, *primario* alterari hoc aliud corpus, et *secundario* ac velut *ex consequenti*, idem illud corpus, quantum est per se, localiter moveri. „ (*Cosmologia*, n. 257.)

THESIS XIX.

Reiici plane debet opinatio eorum qui omnem agendi vim naturae corporeae, sive organicae, sive tantum anorganicae, ad eam dumtaxat, quae est secundum locum motiva, revocare satagunt; praesertim si eius formalis ratio vel in ipso locali motu, vel ad summum in nisu quodam seu impetu extrinsecus adveniente sita esse dicatur.

149. ***Probatur I. pars.*** — Omissis generalibus rationibus quae ex stabilita doctrina de substantiali corporum compositione facile ducuntur, tria potissimum argumenta in praesenti urgere iuvat.

I. Negari minime potest, adesse in corporibus vim

eamque vere activam qua mutuo sibi resistunt, ne unum in alterius locum subintret. Atqui manifestum est, eiuscemodi vim secundum se non esse formaliter motricem; quin immo concipi debet potius ut vis quaedam impeditiva motus localis. Ergo falsum est, omnem omnino agendi vim naturae, licet anorganicae, ad vim motivam secundum locum revocari posse aut debere.

II. Natura cognitionis, praesertim intuitivae, consistit in formali quadam assimilatione, intentionali quidem, subiecti cognoscentis cum proprio obiecto cognitionis; tota enim quanta est, ordinatur non ad illud cudendum, sed vitaliter repraesentandum, nec potest dubium de hac re moveri, quin formalismus kantianus eo ipso in medium obtrudatur. Atqui sensatio sensuum externorum est veri nominis cognitio eaque intuitiva; eiusque obiectum proprium sunt corporum color, sapor, aliaque sensibilia quae per se propria dicuntur. Ergo per huiusmodi sensationes haec obiecta non cuduntur, sed repraesentantur, ut sunt, seu, quod eodem recidit, *formalis* existit, tametsi intentionalis, similitudo inter hos actus repraesentative inspectos et haec obiecta. Atqui rursus per se patet, huiuscemodi similitudinem et repraesentationem nullam esse, si corpora dicantur non moveri nisi localiter: nemo enim est qui non distinguat inter formalem rationem *motus* ex. gr. et formalem rationem *coloris:* quare hoc dicitur sensibile proprium, illud vero commune. Ergo praedicta opinatio corrumpit genuinum conceptum cognitionis, adeoque falsitate plena est omnino, utpote corrumpens ipsum subiectum veritatis.

III. Corpora naturae animalis vere sentiunt, nec sensatio ad aliquam speciem motus secundum locum revocari potest, ut suo loco ex professo demonstravimus [th. VIII, IX]. Ergo etiam in ceteris corporibus existit activitas, quae in genere motus localis minime continetur. Consequentia huius argumenti inde elucescit, quod propterea adversarii ad hoc paradoxum stabiliendum ducti fuere, quo cetera omnia sensilia phaenomena in motum localem converterentur, quia nimirum, ut diximus, ea cum certo quodam

locali motu sic connexa apparent, ut huius intensitas sit plane proportionalis intensitati eorum. Atqui etiam in sentiendo res haec intervenit, ut experientia notum est: ut enim bene notavit L. De San paulo ante citatus: " facta cerebralia a recentissimis physiologistis observata magis magisque ad eam conclusionem collineant, nullam existere sensationem, nisi productis in centro aliquo nervoso cerebri vibrationibus quibusdam calorificis, quarum intensitas crescat vel decrescat, prouti ipsius sensationis intensitas crescat vel decrescat. „ (*Op. cit.* n. 259.). Ergo si adversarii secum ipsi cohaerere velint, vel sensationem ipsam in localem motum cum materialistis convertere debent, vel certe fateantur oportet, se nihil habere cur rem similem, adeo a communi hominum sensu et ipsam alienam, quoad cetera sensibilia, praesertim propria, comminiscantur.

150. ***Probatur II. pars.*** — Duplicem specialem modum praedictae sententiae explicandae in hac parte repudiamus. Primus est eorum qui usque eo progrediuntur, ex quodam quasi insito horrore in ipsum *qualitatis* nomen, ut vim ipsam motricem secundum locum quam corporibus unice elargiuntur, non proprii nominis qualitatem esse velint, sed et ipsam in motum localem formaliter convertant. Alii vero concedunt, dari in corporibus nisum seu impetum, qui non sit motus localis sed eius principium; eum vero sic concipiunt ab extrinseco unicuique corpori communicari, ut in eius substantia nihil aliud insit quod hunc impetum suscipiat, nisi sola *mobilitas secundum locum*, quae propterea non sit aliquid nisi mere passivum.

Iam vero primum manifesta ratione excluditur quam sic apte proponit cl. M. Liberatore. " Motus localis est ens successivum et *fieri* quoddam. *Fieri* autem nequit durare sine constanti influxu alicuius causae a qua dependeat. Unde motus continuatus nequit concipi in ullo corpore, nisi admittatur eidem communicari ex impulsu moventis vim quamdam motricem, quae motum assidue generet in subiecto, donec per oppositam resistentiam extinguatur. Haec autem vis, quocumque nomine appelletur, non est motus, sed qualitas effectrix motus. Ergo ne ipse quidem

motus localis explicari poterit, sine existentia qualitatis alicuius a motu diversae, quae producatur a movente. „ (*Institutiones Philosophiae*, Cosmol. n. 99.)

Alterum vero excluditur his praesertim rationibus. Primo, quia sic omnis excluderetur interna finalitas corporei motus, ac nulla in ipsa natura inveniretur ratio diversorum motuum quibus corpora secundum proprias species cientur. Vide hoc latius evolutum [10, 31]. Secundo, quia si nulla existeret in corpore in ipso quod movetur vis eaque activa ab eius substantia emergens, nullam consequenter reactionem opponeret exteriori corpori impellenti. Atqui hoc dici non potest; siquidem in ea hypothesi maximum etiam corpus, impulsu licet minimo extrinsecus recepto, suo loco moveretur. Ergo vim saltem resistendi oportet dicere esse corporibus intrinsecam et ab eorumdem substantia demanantem. Tertio denique sic arguere licet cum laudato L. De San, *ex principio conservationis energiarum*. " Si vires, ait, quas corpora in se invicem agendo exerunt, essent unice vel principaliter impetus illi quibus ad motum localem tendunt, principium conservationis energiarum ita explicandum foret, ut quantitas totalis energiae actualis in corporibus complexive sumptis semper eadem remaneret. Sed talis huius principii explicatio pugnat cum doctrina, quam analysi phaenomenorum innixi tradunt Physici hodierni. Hi videlicet perhibent energiam motricem, non quatenus est actualis, sed quatenus praescindit a differentiis *actualis* et *potentialis* (1), eamdem semper sui quantitatem in totalitate corporum tueri. „ (*Op. cit.* n. 274.)

---

(1) *Energiam potentialem* vocant eam energiae quantitatem quae actu quidem non adest in mundo corporeo, ad quam tamen corpora sunt in potentia, non nuda tantum, sed tali quae attentis conditionibus sub quibus corpora in se invicem agunt, sit reducibilis ad actum.

Solvuntur difficultates.

151. ***Obiectio I.*** — Si activitate corporali aliquid aliud a motu locali gigneretur, id profecto ex nihilo fieret. Atqui talis productio, utpote creativa, soli Deo convenit.

Respondeo. *Nego maiorem.* Id enim quod actione agentis naturalis efficitur, est illud ipsum quod de potentia transmutatur in actum. Quod vero sic efficitur, minime dici potest fieri ex nihilo, siquidem fit ex praeexistente subiecto quod actioni supponitur [*Pr. Ph.* 627]. Quod si obiectio facta nimis urgeretur, cum Malebranchio denegare oporteret omnem omnino activitatem quae creativa non sit, ac propterea in putissimum et absolutum Occasionalismum incidendum foret. Et re quidem vera, ipse localis motus qui activitati corporum tribueretur, nonne est aliquid reale et physicum quod ante actionem corporalis agentis actu minime existit in subiecto mobili? Dicetur ne proinde fieri ex nihilo ac propterea creari? Ceterum de hac re plura dicemus, cum sermo erit *de eductione formarum*. Interim lege quae diximus [525, seqq.].

Obiectio II. — Posita praecedenti activitate quam naturae corporeae elargimur, distincta scilicet a locali motu forinsecus ei impresso, dicendum foret corpora etiam anorganica, non solum moveri, sed ipsa se movere, seu ad agendum determinare. Atqui hoc est proprium viventis. Ergo, in natura saltem anorganica, nulla agnosci debet activitas, cuius formalis ratio non sit motus, vel impetus ad motum.

Respondeo I. Hoc argumentum manifeste nimis probat. Saltem enim, in corporibus, licet anorganicis, admittere oportet vim *restitivam*, qua mutuo sibi obsistunt ne in eumdem locum compenetrentur. Haec porro vis nec vitalis est nec per se motiva secundum locum.

Respondeo II. *Nego maiorem.* Duobus enim modis corpora anorganica concipiuntur agere. Primo modo, qua-

tenus unum alterum immutat. Id autem fit actione transeunte, quae certe vitalis non est. Neque imaginari oportet, potentiam quae in corpore agente est principium talis actionis, debere prius in se ipsam agere atque ita eam se determinare ad agendum. Nihil enim vetat concipere talem potentiam ut activam, quae propterea nihil aliud postulet quo in actum suum prosiliat, quam ut debita ponantur praerequisita; inter quae, ut dictum est, bene invenitur etiam motus localis forinsecus receptus. Alia ratione concipitur haec activitas, quatenus aliquo modo exerceatur immanenter, ut est ex. gr. in corporibus elasticis quando priorem statum sibi connaturalem recuperant (1), vel etiam cum corpus moveri pergit eo motu ad quem ab extrinseco impellente determinatur. Atqui talis etiam activitas, etsi aliqua ratione immanens videtur, minime vitalis est, nec talia corpora ipsa se movere dicenda sunt, ut suo loco declaravimus [52].

Obiectio III. — In his quae corporum naturam activitatemque spectant, experientiam consulere et sequi necesse est. Atqui scientiarum experimentalium cultores

(1) Etiam hanc vim, *elasticitatis* scilicet, minime consistere in motu quodam locali, vel externo impulsu ad talem motum, sic optime ostendit cl. L. De San, quem pluries laudavimus hac in re. " Quando duo corpora, ait, sphaerica et elastica eiusdem massae eiusdemque velocitatis secundum lineam centrorum inter se colliduntur, non est putandum, ea idcirco post collisionem a se invicem resilire, quia vere ac proprie impetus, quibus respective urgebantur ad motum, inter se commutaverint. Hoc enim esset fingere, factam esse transmigrationem accidentis ab uno subiecto ad aliud, quod apparet esse impossibile. Quamobrem necesse est prius in hisce corporibus totaliter extingui impetum, quo eorum unumquodque versus alterum ferebatur, quam possibile sit ipsa, conceptibus impetibus ea in oppositum ferentibus, a se invicem resilire. In omni ergo talium corporum collisione intervenit indivisibile aliquod instans quietis in quo iam nullo amplius impetu sunt praedita. Per quid ergo post tale instans pergunt haec corpora in se invicem agere, imprimuntque sibi impetus quibus iam retro in oppositas vias tendunt, nisi per vim quamdam elasticitatis quae a quovis impetu extrinsecus adveniente realiter distinguatur, proinde ex essentia eorumdem emergat? „ (*Op. cit.* n. 273.)

demonstrant, *colores* esse motus vibratorios aetheris; colores autem diversorum corporum motus vibratorios aetheris in corporibus existentis, qui circumstanti aetheri communicantur: *calorem* quoque hoc ipso aetheris vibratorio motu contineri: *sonos* in se esse motus vibratorios medii, in corpore vero sonoro motum vibratorium molecularum, qui medio communicatur: *odores* esse particulas corporum in aëre dispersas, quibus aptitudo inest ad membranas sensitivi corporis vellicandas: *sapores* aptitudinem corporum ad organicas papillas movendas: *duritiem*, *mollitiem*, ceterasque tactiles qualitates sitas esse in maiori vel minori corporis resistentia ab aggregatione diversa molecularum dependente. Ergo sensibiles qualitates corporum quae sunt per se obiectum sensationis, si spectantur secundum modum essendi quem per se habent in corporibus quibus tribuuntur, aliud non sunt nisi resistentia et localis motus. Confirmatur, quia secus recurrendum foret ad qualitates quasdam *occultas*, quae nescio quid mysterii continent, et unice in hunc finem videntur excogitatae, ut a vera et philosophica ratione reddenda phaenomenorum sensilium peripatetica doctrina absolvatur.

Respondeo. *Transmissa maiori*, *neg. minorem et confirmationem additam*. Transmisimus propositionem maiorem, quia a pluribus plus aequo exaggeratur. Verum quippe est, experientiam externam habendam esse prae oculis in investigatione eorum quae corpoream naturam activitatemque spectant. Quare, ut ipse Philosophus notavit (8. *Physic.* c. 3.), et ex eo Suarez etiam (*Metaph.* D. 1. sect. 1. n. 29.), *qui multum de intellectu confiduni*, *sensum deserentes*, *facile in rebus naturalibus errant*. Sed nulla ratione concedi potest, solius externae experientiae ductu scientiam naturae absolvi debere; sic enim ipsum scientiae nomen et dignitas de physicis disciplinis, nedum metaphysicis, derogari deberet. Idque maxime in re praesenti locum habere debet, quae intimo nexu coniuncta est profundissimae et difficillimae investigationi de essentia ipsa rerum, quae constituunt proprium obiectum nostri intellectus. Absolute autem negavimus minorem assumptam,

quia *demonstratio* illa, ad quam obiiciens adeo secure appellat, nec hactenus data est unquam, nec dabitur aliquando. Immo tuto affirmare licet, id quod in recitata minori pronuntiatur, esse *praeter* et *contra* experientiam omnem. Praeter experientiam dico, quia totum innititur in sophismate illo dialecticorum, quod *acceptionem non causae pro causa* vocant. Ut enim in probatione thesis dictum est, ex eo quod phaenomena sensilia cum motu locali eoque certo et determinato coniungantur, non licet inferre ea unum idemque esse cum motu. Est etiam contra experientiam. Quid enim magis ab experientia eaque sensili alienum dici potest, quam ipsum proprium et per se obiectum sensuum externorum de medio pellere? Ad illud denique quod additur de qualitatibus *occultis*, dico, qualitates per se sensiles secundum modum ipsum quo repraesentantur a sensibus recte dispositis, esse valde, quin etiam immediate, patentes. Quae autem sunt eiusmodi, in omni seria et non inutili disputatione, debent accipi ut ratio quae sit principium aliarum conclusionum, nec nisi scepticorum more denegarentur vel in dubium revocarentur. In sententia contra adversariorum, obiecta propria sensuum formis kantianis assimilarentur, atque ita, adulterato cognitionis conceptu, ad *noumena* illa prorsus abscondita recurrendum foret quae transcendentalis idealismus toleravit quousque in absolutum nihilismum tandem decidit.

Obiectio IV. — Quamquam omnis facultas cognoscitiva obiectum supponat, modus tamen apprehendendi determinatur proprie ab indole facultatis: quemadmodum apparet in intellectu, qui universaliter apprehendit res singulares. Hic autem modus est ea forma sub qua sensus percipiunt, color nempe, calor, sonus, sapor, etc. Ergo istae qualitates, formaliter acceptae, non sunt modus obiecti quod sentitur, sed ipsius actus sentiendi.

Respondeo. *Dist. maiorem.* Si sermo sit de modo qui non attribuatur ipsi rei *quae* percipitur, sed sit tantum modus *quo* res percipitur, ac propterea se teneat solummodo ex parte percipientis, *conc.;* secus, *neg. Contradist. minori, nego consequens.*

Praecise exemplum quod adducitur de intellectu, qui universaliter apprehendit res singulares, fallaciam propositae obiectionis in tota sua luce ostendit. Ut enim in Logica late declaravimus [356, seqq.], ratio illa obiectiva *quam* universali conceptu percipimus, formaliter considerata, vere inest in obiectis extra mentem positis, et in hoc praecise realismus Aquinatis differt ab errore Nominalium, qui ad culmen in formalismo kantiano adducitur. Modus autem *quo* haec ratio percipitur, consistit in praecisione perceptae rationis a singularitate; haec enim ab ea virtualiter distinguitur. Quocirca eiusmodi praecisio se tenet ex parte percipientis, nec nisi falso tribueretur ipsi obiecto. Contra, si opinatio staret adversariorum, illud ipsum *quod*, et quidem *per se primo*, sensus exteriores percipiunt, esset non quidem in obiectis quae sentiuntur, sed in sentiente, tametsi illud in his obiectis existere ipsi testentur. Disparitas proinde est plane manifesta. Una proportionalitas quae utrobique intercedit, ea est, quod ibidem verbis Aquinatis notavimus, ut quemadmodum visus videt colorem pomi sine eius odore, sic intellectus intelligat humanitatem sine conditionibus eam individuantibus: ex quo manifeste consequitur, quod sicut humanitas quae percipitur, est in ipsa re extra nos posita, ita etiam color qui videtur, *non est nisi in pomo*, etsi in eo minime sit sine odore, quemadmodum humanitas minime existit sine propria individuatione.

Instabis. Etiam in sententia opposita conceditur, dari extra sentientem resistentiam et motum localem quo sensationes sensuum excitentur. Ergo etiam in hac sententia, eae dici debent obiectivae ac minime fallaces.

Respondeo. *Transeat antec.*, et *neg. conseq.* Nam alia omnino est ratio *causae efficientis* a ratione *obiecti proprii et per se*, quippe quae maxime ad genus causae formalis, licet extrinsecae, revocari debet [*Pr. Ph.* 282, obiect. IV., 656, seqq.]. Et re quidem vera, si Deus per se ipse produceret in aethere eos ipsos motus vibratorios, qui efficienter dicuntur produci ex. gr. ab obiectis sensilibus coram me nunc positis, quique constituunt in sententia oppo-

sita horum obiectorum colores, evaderet ne propterea Deus coloratus, quemadmodum colorari dicuntur haec obiecta? Non puto. Attamen hoc dicendum foret, siquidem tota ratio obiecti colorati, prout huiusmodi, in utraque hypothesi eadem existeret. Transmisimus autem antecedens ob doctrinae incohaerentiam. Si enim obiecta propria sensuum dicuntur esse modus dumtaxat ipsius sensationis, magis consequenter kantianus aliquis id ipsum diceret de ipsa quantitate vel locali motu; sunt enim haec omnia obiecta *per se*, ad quae propterea detegenda suapte natura sensus ordinantur. Omnino itaque retinere oportet generale illud pronuntiatum Aquinatis: *Sensus semper apprehendit rem* UT EST, *nisi sit impedimentum in organo vel in medio.* (Qq. Disp. *Verit.* q. 1. a. 11.)

Instabis rursus. Repraesentationes propriorum sensibilium respiciunt corpora, non ut sunt absolute, sed ut ea nos ex naturae instituto afficiunt. Ergo ad sensus minime pertinet, ut nos edoceant, quid sint qualitates istae sensiles in rebus, sed solummodo quam affectionem excitare in nobis ex naturae instituto valeant. Accedit quod saepenumero repraesentationes istae mutantur, mutato subiecto quod sentit, vel etiam in diversis conditionibus eo constituto.

Respondeo. *Dist. antec.* Sic nimirum ut haec relatio sit simplicis cuiusdam efficientiae causae aequivocae, *neg.;* si haec relatio sit ea quae intercedere debet cognitionem inter eiusque proprium et per se obiectum, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.* Ad probationem additam *dist.* Et hoc probat ad rectam qualitatum sensilium perceptionem, non eas sufficere, sed requiri insuper debitam subiecti ceterorumque adiunctorum dispositionem, *conc.;* et hoc ostendit qualitates sensiles esse formas quasdam subiectivas quibus unusquisque nostrum corpora convestit ad ea sibi repraesentanda, *neg.*

Solutio patet ex iis quae dicta sunt. Quare optime ad hanc et similes instantias respondet cl. T. Pesch. " Interrogandi sunt qui ita loquuntur, quidnam ipsi kantianis respondeant, qui dicunt, putare se quidem adesse *ignotum*

quid (noumenon) extra nos, quod causa sit repraesentationum rerum extensarum, neque tamen illud quiddam et ipsum esse extensum. Nos igitur, ut universum genus humanum, persuasum nobis habemus, esse in rebus non solum *causas* calorem et colorem efficientes, verum caloris colorisque *formales ipsas rationes.* „ (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 376. Dicunt 6°.)

SECTIO III.

De generatione substantiarum naturalium.

152. **Discrimen generationis simpliciter a creatione et alteratione.** — Ex his quae ante declaravimus [139], generatio simpliciter talis, in universum considerata, prout scilicet in natura sive organica sive anorganica locum habet, sic commode definiri potest ex mente Philosophi (5. *Physic.* c. 1.), ut dicatur esse *mutatio subiecti a non esse privativo simpliciter ad esse simpliciter.*

Hinc patet imprimis, in quo ipsa conveniat, et in quo differat a *creatione.* Convenit quidem in eo quod utraque terminatur per se ad substantiam seu rem subsistentem in suo esse: differt vero ideo quod, secus ac creatio, est veri nominis mutatio. Quocirca cum generatione res dicitur *fieri simpliciter*, alio et alio sensu iste loquendi modus intelligendus est, ac cum usurpatur respectu rei quae per creationem esse incipit. Utrobique certe veritatem habet descriptio τοῦ *fieri simpliciter*, quam his verbis tradit Angelicus. " Fieri importat initium essendi. Ad hoc ergo ut aliquid fiat simpliciter, requiritur quod prius non fuerit simpliciter: *quod accidit in iis quae substantialiter fiunt.* Quod enim fit homo, non solum prius non fuit homo, sed simpliciter verum est dicere, ipsum non fuisse: cum autem homo fit albus, non est verum dicere, quod prius

non fuerit, sed quod prius non fuerit talis. „ (I. *Physic.* lect. 12.) Differt tamen inter *non esse* simpliciter quod praecedit rem generatam et rem creatam; nam cum res generatur, ea subsequitur sui *non esse privativum*, scilicet in potentia physica et reali subiecti ad tale esse transmutabilis; quod minime contingit in creatione. Ex quo ulterius intelligitur aliud discrimen creationem inter et generationem. Etsi enim generatio qua talis non includat successionem *continuam*, quae est propria motus stricte accepti, in eius tamen formali conceptu quaedam vera *successio* includitur inter duo instantia indivisibilia, quorum primum signat ultimum non esse, alterum vero primum esse rei quae generatur: quae bina instantia accipiuntur per ordinem ad subiectum reale, seu materiam. Contra accidit in creatione ob rationem oppositam. Confer S. Thomam (2. *Cont. Gent.* c. 19.).

Secundo apparet ex tradita declaratione, quo modo generatio differt etiam ab *alteratione*. Discrimen est duplex potissimum. Nam generatio per se terminatur ad substantiam gignendam, alteratio vero ad qualitatem. Quod his verbis Aristoteles declaravit. *Alteratio sane est, quando sensibile subiectum permanens in suis mutatur affectibus, qui aut contrarii aut inter contrarios medii sunt, sicut corpus idem permanens vicissim modo sanum, modo aegrum est.... At quum totum mutatur, nec sensibile quicquam ut subiectum idem permanet, sed perinde evenit, ut cum ex toto semine sanguis...., iam quod est tale, generatio huius est, et illius corruptio.* (1. *Gener. et Corrupt.* c. 4). Praeterea, quod ex praecedenti discrimine sequitur, cum qualitates intendi ac remitti queant, eaeque maxime quae in tertia specie collocantur, in his proprie existit motus stricte talis, et ad talem motum pertinet alteratio. Generatio contra mutatio quidem est, sed non motus. Ceterum maxima existit connexio alterationem inter et generationem, ex quo factum est ut secundum communissimum loquendi morem, generatio, (idem dic de corruptione), speciali quadam ratione motus dicatur. Ratio est, quia mediante alteratione substantia corporea removetur a temperamento

qualitatum, quod est dispositio necessaria, ut in sua specie conservetur, et ad aliud temperamentum adducitur quod est proxima dispositio alterius formae, quemadmodum agentes de mixtione declaravimus [49]. Quocirca in termino istiusmodi alterationis, naturali quadam consecutione, substantialis conversio contingit, quae est corruptio unius ac generatio alterius. Et haec est ratio quamobrem idem motus alterationis pro diversitate terminorum quos respicit, vel simpliciter *alteratio*, vel etiam *generatio* aut *corruptio* nominatur: *alteratio* quidem respectu sui termini primarii, qui est qualitas; *generatio* vero vel *corruptio*, prout naturali consecutione, ut diximus, terminatur etiam ad substantiae incoeptionem vel desitionem. Confer S. Thomam (6. *Physic.* lect. 8, 9.).

153. **Principia intrinseca per se requisita ad generationem.** — Praeter agens extrinsecum, de quo mox, tria intrinseca principia generationis assignabant veteres cum Aristotele (1. *Physic.*), quae etiam dicebantur *principia intrinseca corporum in fieri*. Ea sunt *prima materia*, *forma substantialis*, et *privatio*. Huius asserti generalis ratio est, quia haec tria conceptum primum substantialis mutationis ingrediuntur, et sine his mutatio nec esse nec concipi potest. Atqui generatio simpliciter, seu corpus in fieri, est substantialis quaedam mutatio. Hinc patet, alio et alio modo rationem principii respectu corporeae generationis his tribus convenire. Ad cuius rei intelligentiam, haec quae sequuntur diligenter adverte.

I. Materia dicitur principium generationis ideo quod est verum et physicum subiectum actionis qua ab agente in actum formae transmutatur. Quare id maxime convenit non nudae materiae, sed prout substat dispositionibus quibus ad formam rei generandae appropriatur. Dicitur etiam principium corporis in facto esse: sic vero non est principium *fiendi*, sed *essendi*, quod propterea locum habet etiam si corpus non generatione sed creatione esse inciperet [*Pr. Ph.* 652].

II. Forma minime dicitur principium rei fiendae, quatenus ipsum fieri ab ea physice causetur; est enim potius

terminus ipsius [*Pr. Ph.* 650]: sed per modum causae *finalis*, quia scilicet generatio per se et intrinsece intendit formam, ut proprium terminum ad quem suapte natura dirigitur.

III. Privatio denique, ut recte notavit Suarez (*Metaph.* D. 12. sect. 1. n. 6.), medio quodam modo dicitur principium, scilicet nec ea latissima acceptione, qua omne illud unde aliquid inchoatur, principium dicitur, nec etiam strictiori illo sensu quo haec ratio non tribuitur nisi rei quae positivo quodam influxu alteri communicat esse. " Dicitur ergo, concludit, principium propter intrinsecam habitudinem generationis ad ipsam. Nam quia generatio essentialiter est transitus de non esse ad esse, ideo per se supponit privationem, et ex illa tamquam ex necessario termino per se fit: hac ergo ratione dicitur privatio esse principium rei naturalis, non quidem constitutionis rei in facto esse, sed generationis „ (*loc. cit.*) (1). Vocatur autem principium *per accidens*, non quia per se minime requiratur ad ipsam rationem formalem mutationis constituendam, sed propterea quia *accidit* subiecto mutationis praeter ipsius rationem existens.

Ex hac declaratione patet, nomen principii in tradita divisione, ratione non univoca, sed analoga, esse accipiendum. Appellatur autem *intrinsecum*, quia complet ipsam *formalem* rationem mutationis generativae.

---

(1) Sunt qui nomine *privationis*, quae inter principia generationis adnumeratur, intelligunt ipsam materiam, ut est proxime idonea ad formam recipiendam, ope scilicet dispositionum quae ad hoc requiruntur. Atqui, si res ita haberet, non certe ipsa privatio formae in materia, sed huius habilitas ad formam recipiendam, nomen rationemque principii sibi vindicaret. Praeterea minimè tunc spectari deberet quasi aliquid formae oppositum, quemadmodum eam considerat Aristoteles, sed potius ut inchoatio quaedam ipsius formae. Quare melius dicendum cum S. Thoma. " Secundum intentionem Aristotelis, privatio quae ponitur principium naturae per accidens, non est aliqua aptitudo ad formam, vel inchoatio formae. vel aliquod principium imperfectum activum, ut quidam dicunt, sed ipsa carentia formae vel contrarium formae, quod subiecto accidit. „ (1. *Physic.* lect. 12.)

154. **Eductio formae de potentia materiae.** — Forma quae per subiecti transmutationem esse incipit, *de materiae potentia educi* dicitur. Qui loquendi modus ut probe intelligatur, notandum est, multipliciter rem aliquam in alio esse vel contineri posse. Sic dicitur in alio contineri, sicut in loco quo circumscribitur; vel etiam esse in alio, sicut in subiecto cui inhaeret, vel de quo praedicatur. Pars etiam continetur in toto, utpote in eo habens esse seu subsistens, quemadmodum etiam terminus quisque intrinsecus non concipitur nisi in re cuius est terminus. Omnis effectus denique, priusquam in se et secundum se existat, in causa praecontinetur, unde habet vel habere potest ut sit. Patet autem, hunc postremum modum quo res in alio esse dicitur, esse plane distinctum a praecedentibus, eoque minime significari, quasi effectus in causa sit secundum propriam realitatem distinctam a realitate ipsius causae. Dicitur proinde effectus in sua causa praecontineri, propterea quia ipsa causae realitas aliqua ratione habet ut sit principium per se influens seu concurrens ad hoc, ut effectus a non esse ad esse transeat. Cum vero sint plura causarum genera primo diversa, et alia atque alia sit uniuscuiusque causalitas, manifestum est, non eumdem esse modum continentiae effectus in causa, sed diversus est pro diverso modo quo unaquaeque causa in suo genere influit in rei effectionem. Iam age, materialis causa, prout huiusmodi, est ac dicitur *causa fiendi* pro eo quantum ratione suae potentialitatis una cum activitate causae efficientis in actum alicuius formae transmutari potest [*Pr. Ph.* 361... coll. 622...]. Omnis igitur forma quae per subiecti seu materiae transmutationem effici potest, antequam fiat, in eius potentia praecontinetur; et consequenter ex hac potentia, cum fit, merito educi dicitur. *Actum*, ait Angelicus, *extrahi de potentia nihil aliud est quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia.* (*Summa th.* 1. p. q. 90. a. 2. ad 2.) Quod igitur de qualibet forma sic dicitur, etiam de forma substantiali eadem omnino ratione dicendum erit, quae scilicet per materiae transmutationem in esse prodit; ac tantum

abest, ut haec doctrina aliquid quasi confictum a schola censeri merito possit. quin potius omnino admitti debet, quo verae cuique mutationi sua constet ratio, et a creatione distinguatur.

155. **Corollaria ducta ex praecedenti doctrina.** — Ex modo tradita declaratione haec patent observatu dignissima.

I. Actio qua forma dicitur educi de potentia materiae, ea ipsissima est qua fit compositum ex materia et tali forma. Ratio plana est. Haec enim actio eductiva est ipsissima actio qua materia de potentia in actum transmutatur. Atqui materia in actum transmutata est materia prout sub actu novae formae existit: hoc autem est ipsum compositum. Confer Toletum (1. *Physic.* c. 9. q. 19.), ubi hanc doctrinam vocat *optimam* et *maxime tenendam*, ac inde *multarum gravium* quaestionum solutionem pendere affirmat.

II. Nulla forma subsistens educitur a materia. Cum enim fieri sit via ad esse, quod unice fit per ipsam compositi effectionem, nequit esse habere ratione sui, sed unice ratione compositi. Atqui hoc repugnat notioni formae subsistentis. Hinc cum generatur compositum ex tali forma, puta homo, necessario interveniunt binae actiones omnino distinctae. Prior est quae directe terminatur ad ipsam formam, eaque est veri nominis creatio, ac perpetuo sub ratione conservationis eadem perdurat: altera vero terminatur ad unionem huius formae cum materia, nec est creativa, sed terminat alterationem praeviam ad ipsam compositi generationem, ut suo loco plenius declarabitur.

III. Aliud est *fieri in materia*, aliud vero *educi de potentia materiae*. Primum enim dictum nullam causalitatem importat materiae respectu ipsius fieri quo forma incipit esse sive secundum se sive in composito: ut patet quando totum aliquod compositum non generatione, sed creatione inciperet esse. Contra, vera causalitas significatur in altero loquendi modo, ut ante explicatum est. Quare in hoc casu materia dicitur *adiuvare efficientem*, non certe ut significetur causalitas aliqua *activa* materiae in formam; non

enim verba grammaticaliter activa significant semper veri nominis actionem cum philosophice usurpantur: sed quia efficiens quod transmutando agit, necessario indiget materia ut concausa transmutationis quam efficere debet.

IV. Formae substantiales corporum quae in *prima molitione* rerum producta a Deo fuerunt, concreatae fuerunt, non vero eductae de potentia materiae. Haec est expressa doctrina S. Thomae (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 4. coll. q. 66. a. 1.). Ratio est quae ll. cc. indicatur a sancto Doctore. Prima scilicet materia per creationem debet accipere esse. Atqui materia nullum potest habere esse, seu actum entitativum, secundum se, sed per determinatam aliquam formam substantialem specificatur, quae propterea dicitur materiae principium essendi. Ergo per ipsam creationem necesse est, intelligatur producta non nuda materia prima, sed forma etiam qua ad speciem aliquam corporis trahatur. Quare S. Thomas, cum sibi proposuerit sequentem obiectionem: " Illud proprie producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quae supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali est materia. Ergo materia est quae proprie creatur et non compositum: „ hanc subiicit responsionem. " Dicendum, quod ratio illa non probat quod sola materia creatur, sed quod materia non sit nisi ex creatione: *nam creatio est productio totius esse, et non solum materiae.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 4. ad 3.) Confer etiam doctissimum Petrum a Fonseca (*Metaph.* lib. 5. c. 2. q. 8.).

THESIS XX.

Naturae corporali iure merito tribuitur activitas productiva substantiarum per veri nominis generationem simpliciter talem. Id porro quod per se generatione efficitur, est compositum : forma vero non subsistens de potentia materiae educitur per vim naturalis agentis.

156. ***Probatur I. pars.*** — Id proxime consequitur ex th. III. una cum iis quae in Philosophia Prima generatim stabilita sunt [619, seqq.] de activitate causarum secundarum. Et re quidem vera, experientia quotidiana certum est, in natura sive organica sive etiam anorganica, corpora invicem transmutari et converti : quae transmutatio seu conversio, ut ante probatum est, ad ipsum esse substantiale eorumdem porrigitur. Si itaque in natura ipsa corporali invenitur principium activum huius transmutationis seu conversionis, ei merito tribuitur activitas de qua loquimur ; siquidem haec conversio includit substantialem corruptionem unius cum substantiali generatione alterius. Atqui id omnino affirmari debet.

Probatur assumptio hoc modo. Principium enim activitatis id genus ideo denegaretur naturae corporali, quia vel deest subiectum in quod exerceatur, et ideo creatione opus esset ; vel quia haec activitas, transmutativa licet, superat virtutem causae finitae ; vel propterea quia, etsi virtus infinita ad hunc effectum non exigatur, minime tamen constat eam de facto inveniri in natura corporali. Atqui nihil horum cum ratione dici potest. Primum enim excluditur manifeste ex principiis praestitutis, quibus constat corpora transmutabilia esse secundum ipsam substantiam, secus ac naturam spiritualem. Infinita autem virtus non requiritur neque ex parte termini producti, siquidem intra

naturalem ordinem continetur; nec ratione modi productionis, utpote quae, ut dictum est, minime est independens a subiecto in quo necessario exerceri debet. Non potest denique tertium affirmari. Exclusis enim prioribus duabus exceptionibus, manifeste etiam in re praesenti locum habent omnia argumenta quibus generatim demonstravimus contra occasionalistas veram efficientiam causarum secundarum: vel igitur conclusio quam modo sustinemus iure merito inde deducitur, vel certe pari omnino ratione omnis omnino efficientia proprii nominis causarum secundarum reiicienda foret.

Confirmatur simul et explicatur haec res *a priori*. Nimirum corpora, etsi operentur mediante calore, electrico, aliisque virtutibus accidentalibus, hae tamen qualitates sunt instrumenta naturae substantialis quae iis ornatur. In causa autem instrumentali duplex actio consideranda est [*Pr. Ph.* 612], altera scilicet prout agit in virtute propriae formae, altera vero prout agit in virtute causae principalis a qua evehitur ad nobiliorem effectum producendum eo ad quem sua propria virtute porrigitur. Hoc porro differt inter utramque actionem, quod prior assimilet effectum ipsi connaturali formae causae instrumentalis, altera vero causae principali [*ibid.* 682, I.]. Hinc, quemadmodum in artificialibus pictor ex. gr. sic disponit colores in tabula, ut exsurgat inde artificiosa imago respondens ideae praeconceptae, quae est principalis causa operis artefacti, prout huiusmodi: sic etiam, in naturalibus, corpora ratione suae formae substantialis a qua reguntur vires quibus operatur, sic disponit subiectum in quod agit, ut tandem exsurgat similitudo realis secundum ipsam formam substantialem qua constant. Quare S. Thomas: " Si agere, ait, sequitur ad esse in actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam forma accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet propriam actionem. Non est autem eiusmodi actio disponere materiam, quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur

forma generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducatur in generatum. „ (8. *Cont. Gent.* c. 69.) Et alibi. " Omne quod agit virtute alterius, facit simile ei in cuius virtute agit: sicut serra facit domum ex virtute domus quae est in anima, et calor naturalis generat carnem animatam ex virtute animae. Et per hunc etiam modum per virtutem qualitatum elementarium transmutatur materia ad formas substantiales. „ (*De sensu et sensato*, lect. 10.) (1).

157. ***Probatur II. pars.*** — In hac altera parte ex-

---

(1) Quo haec apte cohaereant cum iis quae in Philosophia Prima praeiacta sunt [640, seqq.], et mens Angelici penitius intelligatur, probe notandum est, duplicem illam actionem quam hic distinguimus in causa instrumentali, minime sic accipi debere, quatenus *realis* aliqua distinctio inter eas intercedat. Quare S. Thomas expresse monet, actionem instrumentariam non exerceri ab instrumento, nisi pro eo quantum ab eo exercetur propria ipsius actio. *Non perficit*, ait, *instrumentum actionem, nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum* (*Summa th.* 1. p. q. 62. a. 1. ad 2.). Id etiam patet ex iis quae theologi docent de actibus supernaturalibus, in quibus non oportet, duae actiones reipsa distinctae ponantur, quarum altera sit a voluntate, altera a gratia, sed una indivisa actione procedunt ab utroque principio, instrumentali uno, principali altero. Sufficit itaque distinctio virtualis, ut optime notavit Caietanus (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 5.). Quare, in re praesenti, una eademque realiter videtur esse actio alterativa et generativa, virtualiter tamen differens, prout scilicet spectatur ut proportionata ipsis qualitatibus alterantibus dumtaxat, vel ut proportionata ipsi formae substantiali a qua istae qualitates reguntur et elevantur. Nec refert, quod Aristoteles expresse probat in 5. *Physic.* et alibi, ad generationem scilicet non dari *motum* proprie eiusmodi. Id enim verissimum est de ipsa *mutatione generativa*, quae est *terminus totius motus alterationis praecedentis;* omnis quippe forma substantialis sistit in-indivisibili: minime tamen id verum est de ipso *motu alterationis*, prout iste perficitur a qualitatibus *instrumentaliter agentibus*. Et haec est ratio quamobrem, ut ante notavimus [152] ipse motus alterationis communi loquendi more generatio dici consuevit. Scio, graves Doctores aliter ac modo dictum est, hac in re opinari. Sed quae dixi, mihi videntur vera, et e mente Doctoris Angelici, praesertim cum sic longe melius intelligatur doctrina suo loco tradenda de divina conservatione, de qua S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 104. a. 1.; 3. *Cont. Gent.* c. 65.).

plicamus duplicem habitudinem eamque diversam valde, quam asserta actio generativa habet ad compositum eiusque formam, quae in termino ultimo generationis considerantur. Est res momenti non levis contra osores causarum secundarum. Totam hanc rem ex professo tractat S. Thomas ex doctrina Philosophi (7. *Metaph.* lect. 7, 8.), eamdemque nitide resumit his verbis. *Forma proprie non fit sed compositum: sicut etiam dicitur forma esse in materia, licet forma non sit, sed compositum per formam. Ita etiam proprius modus loquendi est, ut dicamus compositum generari ex materia in talem formam. Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de potentia materiae, in quantum materia, quae est in potentia ad formam, fit actu sub forma, quod est facere compositum* (*loc. cit.* lect. 7.). Quibus verbis patet ratio cur id asseratur. Et re quidem vera:

I. Terminus qui per se seu ratione sui generatione efficitur, est id cui acquiritur esse per ipsam transmutationem generativam. Atqui hac transmutatione esse adquiritur formae quidem, sed in tali materia: hoc autem est facere compositum. Confirmatur ex eo quod, cum omne factum similitudinem gerat suae causae efficientis, is proprie tamquam effectus generationis concipi debet, qui proprie assimilatur causae generanti. Haec porro est compositum. Hac ratione Aristoteles 7. *Metaph.* utitur ad excludendas formas separatas Platonicorum, tamquam principia effectiva rerum naturalium. Nam, ut exponit Angelicus: " quum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id, quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat: ut sic, sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma, sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus, et in his ossibus, et in aliis huiusmodi. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 8.)

II. Forma non subsistens non habet esse, nisi in sua concretione ad compositum; quare impossibile est in ea concipere aliud esse, nisi ipsum esse compositi. Fieri autem est via ad esse. Ergo quemadmodum formae istiusmodi

non habent aliud esse ab esse compositi, sic eis minime competit aliud fieri quam illud ipsum quo fit compositum. Atqui rursus hoc fit per vim naturalis agentis materiam in actum formae transmutantis: forma autem quae sic esse incipit, merito dicitur educi de potentia materiae. Ergo forma omnis non subsistens merito per talem actionem educi dicitur de potentia materiae per vim naturalis agentis. Hac ratione perpetuo utitur S. Thomas ad hoc evincendum quoad omnes omnino formas, una excepta anima rationali, utpote quae ipsa sola est forma subsistens. Lege quae habet (*Summa th.* 1. p. 118. a. 1.; Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 8, 11.).

Solvuntur difficultates.

158. ***Obiectio I.*** — Communiter theologi negant cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 1., q. 110. a. 2.), non existere in Angelis activitatem qua materia substantialiter transmutetur. Ergo videtur similis activitas a fortiori deneganda naturae corporali, utpote quae est longe inferior natura pure spirituali.

Respondeo. *Conc. antec. et neg. conseq. ac parit.* Ex ipsa doctrina Angelici Doctoris, quae in obiectione citatur, elucet disparitas in re praesenti, et quidem inhaerendo eidem principio, quo in probatione thesis usi fuimus ad hanc activitatem in natura corporali agnoscendam, quia scilicet necesse est *simile gignatur a simili.* Compositum enim ex materia et forma, prout huiusmodi, dupliciter assimilari potest suae causae principali, *formaliter* scilicet ac *virtualiter.* Priori modo assimilatur alteri composito ex materia et forma, atque haec similitudo revera et unice habetur inter res naturae corporalis, quae propterea ad eam in suis effectibus exprimendam operantur. Alius modus similitudinis habetur, quando forma una cum materia virtualiter continetur in causa. Cum vero materia nonnisi per creationem prodire possit in esse, eo quod sit primum

subiectum transmutationis, non potest compositum hac ratione contineri nisi in virtute Dei solius, cui virtus creativa unice convenit. Ex quo patet, defectum efficacitatis ad materiam substantialiter transmutandam, qui ex communi theologorum sententia invenitur in creatura pure spirituali, oriri partim ex ipsius excellentia supra naturam corporalem, partim ex limitatione quae communis est omni creaturae. Confer Suarez (*Metaph.* D. 35. sect. 6.), ubi hunc modum explicandi ex mente Angelici praedictam impossibilitatem adeo probat, ut *vix possit* (ait) *alia ratio probabilior aut congruentior excogitari.* Ceterum notare oportet cum eodem Aquinate, ratione quadam altiori posse hunc ipsum effectum ab Angelis obtineri, *per modum* scilicet *artis applicando activa passivis.* " Id quod potest virtus inferior, inquit, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet *movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 110. a. 2. ad 2.)

Obiectio II. — Non potest fieri ex subiecto, seu materia, quod ea minime constat. Atqui forma non constat materia, quippe eam minime habet ut partem sui. Ergo impossibile est ut ex materia fieri dicatur.

Respondeo. *Dist. mai.* Non potest *per se* fieri ex subiecto quod eo minime constat, *conc.;* non potest *per accidens* fieri ex subiecto quod eo minime constat, *neg. Conc. min.* et *dist. pariter conseq.*

Ut dictum est in probatione thesis, nonnisi compositum per se seu ratione sui efficitur in transmutatione materiae ad formam: haec vero dici potest fieri seu produci non ratione sui, sed pro eo quantum efficitur compositum cuius est forma, ac propterea fieri dicitur per accidens. Apposite S. Thomas. *Ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens.* (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 8. ad 6.) Ceterum nemo non videt hac obiectione nimium omnino probari: impeteretur scilicet omnis efficientia etiam

respectu accidentium, quae profecto substantia minime constant, tamquam parte intrinsecus ea constituente.

Obiectio III. — Videtur contradictionem terminorum continere istiusmodi productio per accidens, sive formarum eductio quae proponitur. Vel enim in materia dicitur contineri forma secundum se tota, vel secundum sui partem, vel secundum nihil sui. Si primum dicitur, videtur adstrui latitatio formarum quam passim reprobat sanctus Thomas: si secundum, inconsequenter fit haec quasi divisio continentiae: si denique tertium assumatur, ergo istiusmodi continentia non est nisi lusus verborum quibus nihil in re ipsa respondet.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem eligo primum membrum maioris *cum dist.* In materia dicitur contineri forma secundum se tota *in potentia*, *conc.; in actu*, *neg. Contradist. similiter minorem.*

Apposite rursus Angelicus. " Dicendum, quod forma praeexistit in materia imperfecte: non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu „ (*loc. cit.* ad 10.). Quid vero sit haec continentia potentialis, quasi media inter puram potentiam obiectivam et esse actuale, satis declaratum est in praecedentibus, nec potest hoc in dubium revocari, quin ipse mutationis conceptus adulteretur, seu potius negetur. Audi Aquinatem. " Sciendum autem est, quod *omnes* qui non consideraverunt hoc quod Philosophus supra ostendit, (h. e. non formam, sed compositum per se fieri), *passi sunt difficultatem circa factionem formarum.* Propter hoc namque quidam coacti sunt dicere, omnes formas esse ex creatione. Nam ponebant formas fieri, et non poterant ponere quod fierent ex materia, cum materia non sit pars formae. Unde sequebatur, quod fierent ex nihilo, et per consequens quod crearentur. E contrario autem quidam posuerunt propter hanc difficultatem, formas praeexistere in materia actu, quod est ponere latitationem formarum; sicut posuit Anaxagoras. Sententia autem Aristotelis, qui ponit formas non fieri, sed compositum, utrumque excludit. Neque enim oportet dicere, quod

formae sint causatae ab aliquo extrinseco agente, neque quod fuerint semper actu in materia, sed in potentia tantum, et quod in generatione compositi sint eductae de potentia in actu. „ (7. *Metaph.* lect. 7.)

Obiectio IV. — Ex doctrina S. Thomae, materia nec habet partes, immo neque actum ullum entitativum, sed haec omnia habet a forma. Atqui materia eiusmodi videtur esse plane nihil. Qui ergo tribuitur ei veri nominis causalitas, eaque physica, et qua nulla maior excogitari potest infra creationem? Saltem fateri oportet, rem hanc esse plenam inextricabilibus difficultatibus, atque adeo non sine ratione a multis fuisse repudiatam.

Respondeo. Quoniam hic plura coacervantur quae sola explicatione terminorum evanescunt, haec noto.

I. Eodem sensu materia dicitur carere partibus, quo dicitur *non esse quanta*, videlicet, ut suo loco declaravimus [35, obiec. I.], quia *secundum se spectata*, h. e. seorsum a forma qua specificatur, *actu minime subiicitur effectui formali quantitatis*, qui est extendere totum compositum seu corpus in partes extra partes [109, seqq.]. Quare hoc dicendi modo minime inficiamur imprimis, materiam secundum se esse veram potentiam physicam ad istiusmodi partes earumdemque extrapositionem: quin immo addidimus [27], radicem primam et intrinsecam quare substantiae corporeae debeatur talis actus extensivus, non ex forma, sed ex materia potius desumendam esse. Minime praeterea negamus, materiae convenire eiusmodi actum, prout existit in concretione cum aliqua forma: quin immo hic est primus actus accidentalis qui intelligitur manare ex substantia corporea, prout eiusmodi est [40, 42]. Iam age, (et hoc probe notandum est), materia quae dicitur concurrere ad generationem compositi, non est nuda materia prima, siquidem talis materia nec in prima rerum molitione extitit unquam: sed est *materia aliqua formata;* unde illud, *generatio unius est corruptio alterius.*

II. Proportionali modo intelligi debet, materiam non esse, seu nullum actum entitativum habere. Concurrit itaque ad motum alterationis, quae tandem terminatur ad

generationem, prout actu existit sub forma compositi corrumpendi, cuius propterea esse non habetur a forma compositi generandi. Esse autem compositi de novo geniti pendet quidem, tum ab eius forma, tum etiam ab eius materia; sed diversa ratione, et prout haec sunt principia essendi, non fiendi [*Pr. Ph.* 652].

III. Patet itaque, materiam quam ponimus ut causam suo modo concurrentem ad ipsam compositi effectionem, neque esse nihil, nec ei deesse prioritatem quae in hunc finem merito postulari potest. Ad illud vero quod additur de difficultate, quae habetur in huius rei investigatione et intelligentia, praestat hic subiicere prudentissimam observationem cl. M. Liberatore. " Si quidquid difficile est, ait, reiici debet; vereor, ne multa, quae in Psychologia et Theologia maxima sunt, repudianda existimentur. An vero facile intelligitur, quid sit vitam elargiri materiae, ideas procudere, rem e nihilo condere, locis omnibus simul adesse, indivisibili aeternitate tempora omnia complecti? Dicemus igitur haec atque similia esse absurda? Sed ne a physicis recedamus, quid notius quam communicatio motus? Attamen maximus labor est in explicanda ratione, qua motus mobili communicatur. Eum igitur inter chimaeras et inanes fabulas amandabimus? In philosophia nihil recusandum est, ad quod vel experientia vel legitima ratiocinatio perducit. Ac si forte res, alioquin indubia, non satis dilucide percipitur, augenda sollicitudo est, ut assiduitate considerationis clarior evadat et distinctior. Quod si etiam tunc desiderata non accedit lux, patientia opus erit: at non idcirco ius acquiritur traducendi tamquam fatuitatem, quod ut verissimum habitum est a summis viris, qui ingenio et sapientia sua orbem universum illustrarunt. Qua in re illud etiam est animadversione dignum, quod hic non agatur de physicis quibusdam inventis, in quibus dici potest, S. Augustinum, S. Thomam, ceterosque Doctores scholasticos haud aegre errare potuisse, propter experimentorum carentiam. Sed agitur de notionibus ad intelligentiam, in qua illi maxime excellebant, pertinentibus. „ (*Institutiones Philosophicae*, Cosmol., n. 130, obiect. IV.)

SECTIO IV.

De generatione viventium.

159. **Definitio generationis vitalis.** — Quae in superiori sectione diximus, quamcumque generationem rerum materialium universe respiciunt, quae sit simpliciter talis, adeoque etiam in natura inorganica locum habent. Viventia autem, cum altiorem naturae ordinem obtineant, modum generationis sortiuntur longe nobiliorem, qui idcirco specialem meretur considerationem. Atque ut a definitione exordiamur, eam concinnatam habemus a sancto Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 2.), quem theologi plerique omnes hac in re sequuti sunt. Ea sic habet: *generatio* (viventium) *est origo viventis a vivente principio coniuncto in similitudinem naturae.*

Dicitur 1. *Origo viventis a vivente principio.* His verbis significatur processio seu emanatio viventis ab alio vivente principio quod actuose influat esse in ipsum. Haec igitur particula praescindit tum a conceptu transmutationis, tum etiam a conceptu effectionis, tametsi in natura corporali cum utroque semper coniungitur. Confer quae in Philosophia Prima diximus [606, 626]. Ceterum haec particula explicatius declaratur ex sequenti. Quare

Dicitur 2. *a principio coniuncto.* Haec verba significant influxum proprium generationis vitalis non solum terminari debere ad vivens, sed etiam inchoari a principio vivente, pro eo quantum hoc in ipso generationis momento debet esse proli coniunctum seu intraneum, per aliquid scilicet sui quod fuerit in ipso principio generante et iam in genito maneat. Brevi: quod vitaliter generat, de sua propria substantia exhibere debet id ex quo genitum sit, non vero, quemadmodum contingit in natura anorganica, externam solummodo materiam disponere, ut inde similis forma educatur. Huiuscemodi ortus ex principio coniuncto est

illud quod proprie *nativitas* appellatur. Apposite Angelicus. " Cum generatio sit communis omnibus corporibus corruptibilibus, tamen in corporibus animatis est specialis modus generationis... In viventibus enim primo ex generante deciditur aliquid quod est sufficiens ad generationem quantum ad principium activum et passivum..... Et ideo sequitur secundum, scilicet quod generatio est per modum exitus a generante, quod non est in generatione inanimatorum. Tertium autem est, quod generatum, exiens a generante, in principio generationis adhaeret ei, et est in eo, vel per contactum, vel per consolidationem, sicut dicit Philosophus in 5. Metaph. tex. 5., ut patet in fructibus qui colligantur plantis, et de embryone qui adhaeret secundum contactum matrici. Et quantum ad tres has conditiones res viva, in quantum generatur, habet tria nomina sibi propria. Secundum enim quod principia sufficientia suae generationi ministrantur a generante, dicitur *gigni* vel *genita esse:* secundum autem quod generatur per modum exitus, dicitur *oriri:* secundum autem quod generatur coniunctum generanti, dicitur *nasci;* sic enim generans et generatum est quasi res una. „ (3. *Dist.* 8. q. 1. a. 1.)

Dicitur 3. *in similitudinem naturae.* Non enim omne quod nascitur, continuo dicitur *genitum*, generatione scilicet viventium propria, sed, ut idem Angelicus declarat, *quod procedit secundum rationem similitudinis.* " Unde, addit, pilus, vel capillus, non habet rationem geniti, vel filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis: *non cuiuscumque;* nam vermes qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis ac filiationis, licet sit similitudo secundum genus: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat *secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei*, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. „ (*Summa th.* loc. cit.) Ex quo intelligitur aliquid etiam in theologia valde notandum, ad propriam rationem talis generationis postulari, ut *ex vi originis et ex intentione innata generantis, prout est eiusmodi*, per se in prolem refundatur convenientia naturae cum suo principio, eaque maxima quae dari potest inter

duo supposita distincta. Quocirca prima mulier producta a Deo ex costa viri, non fuit genita, vel Adae filia: quamvis enim processit similis viro in specie, id tamen minime fuit ex vi talis productionis; quippe potuisset ex tali costa divinitus fieri etiam vir alius, immo leo, vel equus. Similem ob causam S. Thomas (*Summa th.* l. c. a. 4.) excludit a ratione generationis secundam processionem quae est in divinis, quia scilicet processio quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

160. **Semen generationis eiusque virtus.** — Quod in natura corporali ex vivente deciditur et in prolem generanti similem proficit, generationis *semen* est ac dicitur. Qua ratione ipsum effórmari ac fecundari contingat in natura vegetali, satis in praecedentibus declaratum est [64], et ad substantiam quod spectat, proportionali ratione res existit in natura animali [71]. Quod si quaeratur, cuius naturae sit virtus illa mirabilis quae semini inest, ratione cuius ipsum in debitis adiunctis se evolvit in individuum plane simile generanti, non una est auctorum opinio. Non pauci, praesertim recentiores, censent, iam ab ipso tempore fecundationis vesiculae embryonalis, semen sua propria vita vivere incipere atque adeo animari. Quocirca, ex hac explicandi ratione, nihil plane interesset inter fecundationem ac vivificationem, ac totum generationis opus in ipsa fecundatione seminis absolveretur. Haec sententia placet iis maxime, qui omnem eductionem de potentia materiae exsufflantes ad creationem semper recurrunt, ut origo explicetur cuiusque vitalis principii a materia distincti. Etsi prima facie hic explicandi modus facilitatem quamdam prae se fert, plures tamen easque non leves difficultates patitur. Ac primo quidem parum consonus videtur ordini naturae aliunde noto, quo videmus eam sensim sine sensu ab imperfecto procedere ad perfectum. Nec dici potest, animam praeexistere quidem formaliter in semine, sed secundum actum quemdam substantialem imperfectum. " Quia, ut arguit S. Thomas,

secundum hoc sequeretur, quod forma substantialis non subito, sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate, quod est contra Philosophum in lib. 5. Physic. tex. 18.; et etiam formae substantiales reciperent magis et minus, quod est impossibile. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 12.) Secundo, parum consona haec opinio videtur ipsi naturae animae, quae forma est corporis non cuiuscumque, sed organici et potentis ad vitaliter operandum: ex quo efficitur, quod, cum corpus organicum est essentialiter laesum, illico anima ei inexistere desinit. Atqui in semine rudimenta quaedam futuri organismi apparere incipiunt, sed non ipse organismus; praeterea nulla vitalis operatio in eo cernitur. Quare probabilior videtur sententia Aristotelis (2. *de Anima*, c. 1.), Alberti M. (2. p. *Sum. de Homine*), Aquinatis (l. c.; *Summa th.* 1. p. q. 119. a. u.; 2. *Cont. Gent.* c. 89.), Scoti (4. *Dist.* 44. q. 1.), quae docet, virtutem seminalem non esse ipsam animam nisi in potentia et virtute, formaliter vero esse virtutem quamdam *plasticam* seu *formatricem*, secundum quam semen in debitis adiunctis in organismum proportionatum evolvitur, atque idoneum efficitur ut ab anima vivificetur. Quare Aristoteles l. c. inter corpus animatum et corpus seminale hoc discrimen statuit, quod prius *non est id potentia vivens quod abiicit animam, sed id quod ipsam habet, semen vero fructusque potentia sunt corpus certa qualitate praeditum.* Ac Doctor Angelicus. " Corpora viventia tamquam potentiora agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium. Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem: cum medio vero in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad ipsum semen animalis vel plantae, sicut et a principali agente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum. *Et sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab instrumento vel a principali agente, ita non refert dicere, quod anima generati causetur ab anima generantis, vel a virtute derivata ab ipsa, quae est in semine.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 1.) Confer I. Kleutgen (*Filosofia scolastica*, tratt. 7. n. 743, 745.).

161. **Diversae opiniones de naturali origine viventium. Descendentia specierum.** — Dubium minime est, quin in natura organica generatio existat qualem ex definitione paulo ante declaratam ab Aquinate accepimus. Quaestio dumtaxat, eaque magni momenti, nunc movetur, utrum naturalis viventium origo, universe ac generaliter, hac ratione dumtaxat debeat nec ne explicari. *Naturalem* dico, quae nimirum fiat per causas naturales: quare in praesenti non quaerimus, qualis fuerit origo viventium in prima rerum molitione et formatione, quae a Deo immediate processit, quod in alium locum examinandum reservamus. Fuit itaque imprimis opinio communi quasi (1)

(1) Consulto sic loquimur, quippe etiam multo ante observationes recens hac in re factas, non deerant scholastici qui talem *spontaneam* generationem improbabant. Praestat hic subiicere quae Ludovicus de Lossada de hac quaestione disserebat in Cursu Philosophico, quem vulgavit anno 1720. " De animalibus imperfectis, ait, ut sunt muscae, vermes, locustae, colubri, mures, etc., communis persuasio est, ea quidem saepe generari ex semine parentum propriae speciei, sed saepe etiam aut plerumque gigni ex putrescente materia, nullo semine gravida: quod etiam de plantis et herbis communiter existimatur. Sunt tamen qui opinentur, Deum initio mundi produxisse semina quamplurima, tum animalium istiusmodi, tum herbarum et stirpium omnium, eaque cum elementis permiscuisse, cum terra praesertim et aqua: atque ex illis, cum incidunt in locum indoli cuiusque attemperatum, praedicta viventia procreari. Mihi quidem necessaria videtur virtus seminis pro cuiuslibet generatione viventis; non quod improbem recursum ad causas universales, etiam ad primam, pro influxu principali praestando; sed quia universalis causa supponit exigentiam causae particularis materiam disponentis, aut determinantis, et haec nequit esse alia, quam virtus seminalis. Nam temperies, et organizatio mirissima cuiuslibet corporis animabilis, etiam vermiculi, aut herbae vilissimae, nequit calori et humiditati putrefactionem inducentibus in solidum adscribi, tamquam causis activis, cum sint longe inferioris indolis: nec item, tamquam causis determinantibus, cum sint qualitates valde communes, et ex se nihil habeant, quo fabrica tam mirabilis exigatur, praesertim determinatae speciei, v. g. muris potius, quam lacerti, vel mustellae. Idem cogita de aliis causis particularibus, quae nec vivunt, nec cum viventibus cognationem habent. Itaque tam exquisita materiae praeparatio ad solam pertinet virtutem seminalem, quae, licet non vivat, est ad-

calculo apud veteres scholasticos recepta, qui generationem ante descriptam animalibus perfectis reservantes, alia minus perfecta ex materia putrescente absque semine eiusdem speciei sola activitate generalium causarum oriri dixerunt. Coacti nempe fuerunt ad hanc exceptionem ponendam, propterea quod experientiae defectu non potuerunt detegere, ex quibus seminibus bestiolae id genus progigni possent. Potissimum tamen hac nostra aetate ex generali illo pruritu, quem ante meminimus [145], assuefaciendi scilicet intellectum ad effectus tribuendos causis valde improportionatis, omnium viventium, ipso homine non excluso, origo per generationem tum spontaneam tum aequivocam explicari coepta est. Etsi vero huius putissimi erroris semina iam ab antiquissimis temporibus sata fuerunt, ut videri potest ex iis quae habet Philosophus (3. *De generat. animal.* c. 11.), maxime tamen hodie plurimorum mentes infecit opera praesertim P. M. de Lamark, et C. Darwin. Summam huius theoriae ex sequentibus accipe.

I. Notum est, animantia, (idem proportionaliter dicas de plantis), tribui in diversos ramos, classes, ordines, familias, genera, ac species, pro maiori scilicet vel minori diversitate quae elucet in characteribus essentialibus qui-

---

modum cognata viventi, estque *peculiaris instrumentaria virtus materiam ex proprio munere determinans ad propagationem viventium*, quae potest esse definitio veluti seminis in communi. Quare vel admittenda est opinio illa de seminibus initio mundi productis, et per elementa dispersis, conservatisque etiam sub aquis diluvii generalis, (quod tamen non prohibet alia semina ab eiusmodi viventibus denuo produci); vel dicendum, semina multa, quae ab animalibus imperfectis, nec non a plantis et herbis decidunt, vento dispergi, deferrique quaqueversum, vel integra, vel in particulas divisa; atque ex iis, aliorum corporum putrefactione decoctis, generari deinde viventia prioribus similia, vel etiam per accidens degenerantia. Quoniam vero terra putrescens suo velut in utero quasi mater fovet ac decoquit illa semina, idcirco quae inde nascuntur viventia, dicuntur ex putri generari, vel a terra progigni. „ Huc usque praelaudatus Auctor. Hoc opus denuo excusum habuimus Barcinone in Hispania (Typographia Subirana, 1883.)

bus mutuo secernuntur invicem. Species in quas ultimato desinit memorata divisio, ulterius secundum diversas *varietates* et *stirpes* recensentur. Haec tamen tamquam accidentalis divisio habetur, ipsiusque criterium in eo collocatur, ut, quae stirpe tantum differunt, non specie, minime priventur dote *fecunditatis indefinitae*.

II. Iam age, generale pronuntiatum philosophiae Lamarckianae et Darwinianae huc tandem redit, ut quemadmodum, secundum logicam abstractionem, quae diversarum sunt specierum, primo quidem in supremo quodam generico conceptu unificantur, attentis scilicet generalibus quasi lineamentis quae omnibus sunt communia, tum vero per congruas differentias superadditas ad intermedia genera et per haec usque ad speciem specialissimam seu ultimam pervenitur, in qua tandem logica conceptus evolutio pedem figit: sic etiam, in ipsa physica et reali explicatione rerum, primo quidem supponantur extitisse communes quidam progenitores secundum typum quemdam elementarem, qui haereditaria successione transmittatur omnibus posteris; hi vero per adquisitionem et accumulationem aliarum differentiarum, tametsi primitivum illum typum semper retinent, adeo tamen inter se divergere et deviare incipiant, ut veniatur tandem ad quasdam classes, quarum individua cum individuis alterius classis minime amplius commisceri possunt cum dote fecunditatis indefinitae. Quare haec theoria generali vocabulo *descendentiae specierum* insignita est. Vides hic surculum quemdam illius generalissimi erroris quem pluries alibi meminimus, praesertim agentes de Universalibus [*Pr. Ph.* 334].

III. Si quaeratur modus quo haec descendentia et divergentia locum habuerit, alii, secundum placita philosophiae corpuscularis, per meram atomorum congeriem, earumdemque diversam mechanicam adaptationem ad externas conditiones et adiuncta rem totam explicant: alii vero elargiuntur praeterea principium quoddam evolutionis, internum quidem, *de se tamen plane indeterminatum*, quod accedentibus extrinsecis conditionibus ipsum se explicet in inferiora genera usque ad ultimas species.

IV. Cum manifestum sit omnino, a re adeo indeterminata sine ulteriore aliqua determinatione nihil plane haberi posse quod ad rem faciat, Lamarckius ad hunc nodum praecidendum appellavit ad efficacitatem *usus*, ut ipse loquitur (*Philosophie Zoologique*, 1809). Scilicet, cum spontanea quadam generatione ex natura anorganica emerserint prima individua viventia maxime elementaria, (*protagonismos* vocat), haec pro diversitate adiunctorum diversis necessitatibus urgeri coeperunt: ad has vero explendas nova desideria, atque adeo facultates novae: ex harum facultatum nisu nova organa, quae usu et consuetudine evolvuntur et perficiuntur, praecedentibus, si forte ante adquisita fuerunt, ipso non usu evanescentibus. Hac ratione species omnes exortae, longo quidem annorum decursu, et ipsa simia trogloditis in humanum organismum tandem conversa fuit.

V. Hic explicandi modus, ceteroquin adeo ridiculus et homine serio loquente plane indignus, Darwinio non multum admodum placuit. Quare eamdem fabellam novo quodam apparatu in scenam adduxit, ut meliori ratione explicaret, quo tandem pacto differentiae accumulatae et oppositae, per fortuitam commixtionem animalium diversorum ordinum, minime fuerint neutralizatae, ideoque regressus potius extiterit ad typum primitivum quam progressus ad novos typos. In hunc finem excogitavit principium *selectionis naturalis* (*Sull' origine della specie per selezione naturale*. Traduz. Torino, 1875). Constat scilicet, arte humana certa quaedam individua alicuius speciei iisdem differentiis conspicua, si ab aliis separentur, mutuo inter se commisceri, et per hunc modum similes dotes ac proprietates soboli transmitti. Quidni igitur simili segregatione, ab ipsa natura peracta, individua alia aliis praestantiora enata fuerunt? En decantatum principium *selectionis naturalis*. Caveas tamen, ne sub tali nomine intelligas ex mente Darwinii internam aliquam vim propter finem eumque determinatum suapte natura operantem, qualem in Philosophia Prima descripsimus [668, seqq.]. Ab hoc quippe finalitatis genere philosophi istius-

modi toto coelo abhorrent, quippe eo semel admisso tota eorumdem theoria radicitus extirpatur. Aliud propterea non inducitur nisi antiquissima hypothesis *casus fortuiti*, quem Darwinius *luctam pro existentia* nominavit. Haec lucta, prout ipse explicat, exercetur primo quidem cum conditionibus anorganicis medii in quo individua progenita vivunt; tum vero cum ceteris animalibus, aliarum praesertim specierum: ex quo demum fit, ut ea duntaxat individua supersint, quae aptiora sunt ad latitandum, ad resistendum, et vincendum, aliasque proprietates, quaeque deinde inter se copulabuntur, atque ita re existente per successivas generationes perfectiores usque typi habebuntur usque ad hominem, quem Darwinius a simia procreatum affirmare non erubescit (*L'origine dell'uomo*, etc. Trad. Torino, 1871). Etsi vero in hac transformatione natura lentissime operatur, ac propterea indefinita quadam annorum serie opus est: longe tamen potentius arte in effectum influit; est enim haec operatio transformativa continua et non interrupta.

VI. In praecedenti huius fabellae explicatione, enarratur quidem, quo pacto ex accumulatione plurium differentiarum divergentia aliqua existat a typo anteriori; superest tamen adhuc explicanda seu fingenda ipsa prima origo harum differentiarum. Porro in hunc finem quatuor leges a Darwinio promulgatas accepimus. Prima et potissima est *alteratio functionum generationis* ob externam aliquam causam contingens, unde initialis quaedam deviatio a primitivo typo soboli transmittitur. Secunda est *lex usus et non-usus* ad eum ferme modum quo Lamarckius fabulatus est. Tertia est *lex correlationis*, qua statuitur, ut mutata per selectionem naturalem parte una, puta pedem, ceterae etiam partes modo congruo mutari debeant. Postrema est *oeconomia crescentiae*, quae iubet, ut si aliquod organum extraordinario modo evolvatur, aliud attenuetur atque adeo evanescat.

THESIS XXI.

Origo viventium secundum naturae ordinem universe ac generaliter sic est instituta, ut genitum sit generanti simile secundum speciem. Fortuita illa specierum descendentia a Lamarckio et Darwinio concinnata, fabella est experientiae et rationi penitus adversa.

162. ***Probatur I. pars.*** — Argumentum plane peremptorium ad hanc rem demonstrandam ducitur ex constantissima experientia, quae, praesertim post recentissimas et diligentissimas observationes in ea re factas, est plane manifesta. Nimirum inde docemur, tum plantas, tum animalia, universali et constanti lege, non aliter propagari nisi virtute seminali derivata ab alio eiusdem speciei vivente, nimirum vel ab ovulo elaborato ab individuis sibi similibus in natura, vel ex decisione similis etiam viventis aut gemmis ex eo erumpentibus. Iam vero, ut generaliter arguit S. Thomas: " Natura determinatis mediis procedit ad suos effectus; unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. „ (*Summa th.* 1. p. q. 71. a. 1. ad 1.) Non esse autem locum exceptioni ulli huic legi quoad animalia imperfecta, multiplicata experimenta facta a Redi, aliisque scientiarum naturalium cultoribus ostendunt. Vide G. Balliani (*Recherches sur les infusoires*, Paris, 1860), Pasteur (*Les corpuscules organizés répandus dans l'atmosphère*, Paris, 1862.).

Confirm. 1. Dempto principio generante eiusdem speciei, naturalis ortus individui viventis deberetur vel soli naturae anorganicae, (*generatio spontanea*), vel viventi alterius speciei, (*generatio aequivoca*). Atqui neutrum cum ratione asseri potest. Non primum, quia principium vitale est ordinis plane excedentis totam naturam anorganicam: in hac propterea minime reperiri potest causa ei efficiendo proportionata. Nec valet recursus ad causas generales, puta

solem, Deum, etc. Ut enim optime notavit L. de Lossada, istarum influxus naturaliter specificari debet secundum exigentiam causarum particularium; haec autem exigentia in sola virtute seminali invenitur. Altera vero optio opponitur naturali instinctui cuiusque viventis ad propriae speciei conservationem. Si enim suapte natura tenderent, ut in aliam speciem commutarentur, eo ipso a propria desciscerent. Quare videmus hybrida vel ab initio esse plane infecunda, vel, si qua fecunditate donantur, brevi parentes a quibus ortum duxerunt, reproducunt (1). Unde etiam explicatur naturalis ille nisus qui conspicitur in animalibus, quo omnino abhorrent a commixtione cum animalibus alterius speciei.

Confirm. II. Accedit denique narratio Genesiaca de ortu viventium, quod argumentum, theologicum licet, Philosophiam Christianam dirigere etiam debet [*Pr. Ph.* 427]. Nam Gen. I, 11, seqq. species diversae viventium ab initio verbo Creatoris narrantur institutae fuisse; eodem etiam Creatoris verbo vis seminalis ibidem narratur fuisse indita primis individuis cuiusque speciei, eaque diversa in diversis, quo scilicet unumquodque alia generaret *secundum speciem suam*. Non itaque propagatio viventium per generationes

(1) Si quis curiose inquirat, an hybrida speciem diversam a specie parentum constituant, nec ne, puto dicendum ea convenire, in specie substantiali, cum genitore. Ratio est, quia, ut communiter modo recipitur quod iam Aristoteles adverterat (1. *De generat. anim.* c. 19, 20.), semen femineum proprii nominis non existit, sed semen omne vere prolificum unice ex mare derivatur, matre subministrante materiam seminali fecundationi idonea. Atqui virtus substantialiter assimilandi sibi filium est ipsamet virtus seminalis. Hoc tamen minime prohibet, quominus eiusmodi foetus plures etiam proprietates in se derivent ex parte matris. Verum haec similitudo non est substantialis in forma, sed accidentalis in organis et partium conformatione, quae oritur ex diversa dispositione materiae quae a matre praebetur. Sic etiam contingit, ut ex iisdem seminibus in aliis terris plantae, olera, fructus secundum magnitudinem, saporem, aliasque qualitates diversissimi oriantur.

sive spontaneas sive aequivocas habetur, sed per originem similis a simili, ut explicatum est.

163. ***Probatur II. pars.*** — Initio observa, nos in praesenti generatim agere de plantis et animalibus, atque hoc modo argumenta proferre contra hypothesim *descendentiae specierum*. Quod enim originem hominis spectat, specialem tractatum opportuniori loco conficiemus. Sunt quippe argumenta omnino propria et specialia quae hanc hypothesim omnino absurdam demonstrant, si usque ad hominem protendatur, etiamsi aliquid verisimilitudinis haberet relate ad ortum aliorum viventium homine inferiorum. Ceterum, ob hanc ipsam causam, quae mox subiiciemus, *a fortiori* etiam in homine locum habent.

I. Oppositio itaque Lamarckianae et Darwinianae fabellae cum experientia proxime colligitur ex dictis. Quod adeo notum est, ut ipsi asseclae praedictae hypothesis, relicto praesenti rerum ordine, appellent ad mundum anteactum. Sed frustra. Imprimis enim in suo robore subsistit principium quod ex Angelico recitavimus, *naturam scilicet per determinata media operari*. Quare prout nunc operatur, sic etiam antea operabatur. Deinde terrena fossilifera, opera geologorum detecta ac diligentissime examinata, ne vestigium quidem exhibent specierum intermediarum, quae secundum hanc hypothesim innumerae deberent esse, quibus scilicet sensim sine sensu ex una specie factus fuerit transitus ad alteram: etsi diversae classes animalium omnino inter se distinctae numerentur ad 150,000. Haec praeterea fossilia vel species offerunt omnino respondentes iis quae nunc supersunt, vel, si agitur de iis quae iam perierunt, eamdem semper constantiam perfectae distinctionis commonstrant, quae nunc elucet: animalia insuper plerumque commixta cum vegetalibus conspiciuntur et organismi ordinis inferioris cum organismis ordinis altioris (1). Denique illa quasi innumerabilis anno-

(1) Apposite A. de Quatrefage. " Tout donc nous conduit à conclure que les lois n'ont pas plus changées dans le monde organique,

rum series quae ad hanc fabulam fulciendam postulatur, ut tot specierum transformationes habeantur, res est gratuita omnino, neque ullo experientiae fundamento innixa.

II. Dicimus secundo, hanc hypothesim principiis rationalibus plane adversari: tota enim quanta est, in ipsa negatione principii causalitatis superstruitur. Et re quidem vera, ut ex allata expositione patet, huc tandem redit, ut causa ordinis imperfectioris asseratur, tamquam ratio per se et adaequate sufficiens effectus ordinis superioris: tota enim natura organica in hac hypothesi pullulat ex natura anorganica inorganicis viribus operante; et similiter species viventium perfectiores ex imperfectioribus evolvuntur. Atqui hoc tantumdem valet, quantum adstruere effectum sine causa. Praeterea tota haec theoria aliud tandem non est nisi ipsissima hypothesis *casus fortuiti*, ac propterea novo etiam titulo effectum adstruit sua proportionata causa destitutum. Nam causae omnes quae ex hoc philosophandi modo proferuntur, sunt plane indeterminatae ad talem potius influxum quam ad alium, ex cuius influxus diversitate aliae et aliae species absque ullo ordine et cum ingenti omnium inter se confusione prodire deberent. Ordo itaque ille admirabilis et harmonica conspiratio quae conspicitur, tum inter diversas partes unius eiusdemque organismi, tum inter omnes species plantarum et animantium, unde maxima ex parte dependet eximia haec pulchritudo quam

---

que dans le monde inorganique; et que dès les temps paleontologiques, l'hybridation et le métissage régiaient les rapports des espèces et des races comme ils le font de nos jours. Admettre qu'il y a pu en être autrement d'une manière soit régulière soit accidentelle, c'est opposer a tout ce que nous savons sur le présent et le passé de notre globe, le possible, l'inconnu, en d'autres termes l'hypothèse prenant pour point de départ notre ignorance même. „ (*Charles Darwin et ses précurseurs français*, pag. 337. Paris 1870). Confer quae in hanc rem erudite adnotavit cl. T. Pesch (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 581, seqq.): item opus egregium cl. P. Caterini cui titulus, *Dell'origine dell'uomo secondo il Trasformismo*, etc. (Prato, tip. Giachetti, 1884.)

in tota natura visibili admiramur, talis ordo, inquam, talis ac tanta harmonia casu quodam fortuito contigisse dicenda sunt. Atqui omnis recta ratio a re huiusmodi abhorret, prout ipse Aristoteles egregie demonstravit [*Pr. Ph.* 668, seqq]. Quod si quis ad primam Causam recurreret, dempta tamen virtute intrinseca eaque proportionata ad hos effectus habendos, deglutire deberet incommoda omnia harmoniae praestabilitae. Fingere nempe oporteret, Deum ab initio sanxisse praestabilitam quamdam harmoniam, qua singulae plantae, singula animantia modo hunc, modo illum influxum subeant, modo huc, modo illuc commigrent, prout expedit ad talem finem specialem obtinendum, ordinatae scilicet formationis organismorum diversissimorum. Hanc porro harmoniam sic confictam generalia argumenta profligant quae contra Occasionalismum suo loco vindicamus [*Pr. Ph.* 619, seqq.].

Solvuntur difficultates.

164. ***Obiectio I.*** — Ipsa classificatio plantarum et animantium a Botanicis et Zoologis instituta videtur suffragari theoriae descendentiae specierum. Debet enim esse respondentia inter realem genesim rerum et subordinationem conceptuum quae in ea classificatione elucet.

Respondeo. *Neg. antec. eiusque probationem.* Ut ante animadvertimus, tota haec ratiocinatio procedit ex falso principio, unde tot errores enati fuerunt, quo nimirum postulatur ut *modus essendi rei sit sicut modus intelligendi.* Meminisse insuper oportet, quod in Philosophia Prima demonstravimus [472, seqq.], nimirum virtualiter tantum distingui rationes omnes genericas cuiusque individui a differentiis omnibus quibus usque ad ultimam speciem contrahuntur. Ex hoc autem efficitur, ut ratio generica, puta viventis, si physice spectetur, prout est ex. gr. in animali, alia inveniatur esse ab eadem, prout est in solo vegetali; et idipsum contingit relate ad diversas species unius eius-

demque generis. Quare in ipsa Logica [35] cum S. Thoma notavimus, analogiam quamdam *secundum esse* latere in notionibus genericis, tametsi univocae sint et dicantur *secundum intentionem.*

Obiectio II. — Certum est, selectione artificiali organismum perfici posse et multiformiter variari. Atqui natura potentius arte operatur. Ergo diversi organismi ex imperfectioribus vi naturae possunt efflorescere.

Respondeo I. *Transmissa maiore et minore, nego consequentiam.* Patet defectus consequentiae, si quis similem argumentandi formam sic instauret. Certum est, basilicam ex. gr. S. Petri ex lapidibus et lignis arte pulcherrime instructam extitisse. Atqui natura potentius arte operatur. Ergo vi naturae alicubi huiusmodi basilicae, iisque pulchriores, existunt. Et ratio manifesta est. Ars enim operatur vi formae idealis, quae se habet ad plura, et libertatem praesumit in operante. Contra, natura operatur secundum formam physicam, quae determinata est ad unum et circumstantiis afficitur a se nullo modo pendentibus. Et huius rei confirmationem optimam habes ex ipsa arte pecuaria, unde obiectio desumitur. Vix enim variae stirpes animantium ea arte perfectae sibi relinquuntur, et e statu domestico ad selvaticum redeunt, cito exuunt varietates ope artis inductas et ad typum primitivum et communem se accommodant.

Respondeo II. *Retorqueo argumentum.* Scilicet eo ipso quod natura potentius arte operatur, sequitur non posse genitum exoriri nisi a generante simili secundum speciem. Ut enim, eleganter omnino, notavit Angelicus: *Natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam.*(2. *Phys.* lect. 14.) En egregie explicatum, in quo merito reponi debet praestantia operationis naturalis supra artificialem. Patet autem, id maxime elucere in modo generationis ex simili quem tuemur.

Respondeo III. *Dist. mai.* Certum est, selectione arti-

ficiali....., sic tamen ut non immutetur typus specificus animantium quae sic perficiuntur, sed novae dumtaxat stirpes habeantur, *conc.;* variando ipsum typum specificum cum dote in sobole indefinitae fecunditatis, *neg. Trans. min. Dist. conseq.* Ita ut haec sit sola diversitas stirpium, *conc.;* ita ut sit diversitas specifica cum dote indefinitae fecunditatis, *neg.*

Diversitas stirpium tum arte tum natura habetur, et respectu huius diversitatis existit ea quae speciei *flexibilitas* seu *elasticitas* dici consuevit. Id vero unitati specificae typi congruit potius, nedum opponitur: secus dici deberet typus non specificus sed individuus, si nullam accidentalem modificationem subire posset. Aliam vero obtrudere varietatem, specificam scilicet, nec experientia, nec ratio sinit, nisi forte quoad hybrida quae propterea infecunda remanent. Nec valet in hunc finem appellare ad *luctam pro existentia*, aliasque quatuor leges, quas ex Darwinio commemoravimus. Nam bellum illud universale quod comminiscitur, non est generalis naturae lex, quippe quae potius omnes rerum classes mirum in modum colligavit invicem, ut tamquam partes unius totius mutuo sese invicem iuvent et sublevent. Quod si aliqua lucta interdum exsurgat, haec non ad immutationem, sed ad conservationem potius speciei tendit, pro eo quantum, de medio sublatis quae degenerant, typus specificus in sua puritate et perfectione conservatur. Est praeterea fabulosissima illa Darwiniana suppositio, secundum quam ex tali bello soli perfectiores organismi superesse dicuntur. Est enim res compertissima, ut saepenumero perfectiora una cum imperfectioribus intereant. Quod vero spectat quatuor alias leges a Darwinio latas, nihil admodum eum iuvant. Etenim prima nullo modo dici potest lex, sed excepţio quaedam quandoque contingens, unde non perfectiores organismi, sed monstruositates enascuntur. Aliae binae, scilicet lex *usus et non-usus*, et lex *correlationis*, organismum supponunt, non efficiunt. Postrema denique, sive *oeconomia crescentiae*, vel putida fabella est, vel si quando aliquid huic simile contingit, exceptio quaedam est monstruositates et ipsa

progerminans, quae propterea minime in naturae legem converti possunt.

Obiectio III. — In formatione embryonis, iste diversas phases percurrit a gradu quodam imperfectissimi organismi ac plane elementaris pedetentim ac successive in alios aliis perfectiores evoluti quo usque humanus organismus evadat. Ergo simili ratione cogitanda res est respectu diversarum specierum vegetalium et animantium ad invicem comparate. Accedit, quod observationes a palaeontologis repetitae reipsa ostendunt, species imperfectiores ordine successionis perfectiores antevertisse.

Respondeo. *Conc. antec., et neg. conseq.* Successivae transformationes embriogeneticae quae obiiciuntur, ad summum probant veritatem doctrinae Aquinatis de successiva animatione foetus ex virtute seminali profecta a generante eiusdem speciei cum ultimo termino in quo tandem suapte natura sistit haec gradualis evolutio (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 1, 2.): de qua opinione paulo inferius. At enim nulla logica consequutio sinit, ut confirmatio ulla inde ducatur in favorem doctrinae de specierum descendentia. Etenim imprimis intermediae transformationes foetus nullo modo sunt stabiles, sed successione non interrupta mutantur usque ad perfectam structuram humani corporis: ac propterea sunt partes totius motus alterationis generativae, qui suapte natura brevi sistit in termino unius et stabilis organismi qui in alium nullo modo commutari potest. In hypothesi vero Darwiniana inducitur transformatio specierum suapte natura stabilium cum omnibus illis incommodis quae reprobavimus. Praeterea, quod praecipue notandum est, ex citata doctrina S. Thomae, tota haec successiva embryonalis evolutio procedit a seminali virtute quae derivatur in semine ab individuo eiusdem speciei cum finali termino huius alterationis, quae virtus ut instrumentum generantis foetum paulatim adducit ad ultimas dispositiones unde per se exurgit genitum, non cuiusque speciei, sed eius dumtaxat ad quam spectat generans unde haec seminalis virtus decisa est. Ex quo fit, ut licet germina animantium, etiam maxime differentium, multum as-

similentur invicem ratione illius indeterminationis quam initio prae se ferunt, sic tamen paulatim succrescunt, ut tandem in organismos plane diversos se convertant, pro diversitate scilicet principiorum generantium: nec unquam embryonalis massa, puta canis, succrevit in cuniculum, vel in aquilam. Id manifeste ostendit, virtutem activam seminis qua transformationes embryogeneticae perficiuntur, essentialiter esse diversam, non utcumque, sed pro diversitate generantis, ad cuius similitudinem specificam in prole imprimendam per se et suapte natura destinatur. Ad illud vero quod ex palaeontologia additur, respondeo cum cl. T. Pesch. " Palaeontologia aliud docere non potest, nisi perfectiora *post* imperfectiora orta esse, non autem ea *ex* imperfectioribus originem duxisse. Sed quod post aliud est, ex alio esse natum dici non potest, nisi aliae rationes sint quae id suadeant. Eadem palaeontologia nos docet, saepissime etiam imperfectiora post perfectiora extitisse. Si enim rite perfectiora ex imperfectioribus orta fuissent, scala et ordo, quo alia ex aliis fuissent secuta, esset fere hic: protozoa, coelenterata, echinodermata, vermes, anthropoda, mollusca, ascidiae, thaliacea, brachiopoda, pisces, amphibia, aves, mammalia. At vero iam in stratis Cambricis, in quibus omnibus prima petrefacta reperiuntur, brachiopodorum et echinodermatum et vermium reliquias simul invenies. Et in Silurica formatione, quae Cambricam sequitur, iam classes omnes adsunt, exceptis amphibiis, avibus, mammaliis. Praeterea nullae classes inferiores superioribus locum cedunt, sed cum his simul imperfectissimae etiam classes existere pergunt. „ (*Op. cit.*, n. 603.)

165. *Scholion.* — **Num foetus successive animetur.** — Priusquam hoc argumentum absolvamus, pauca subiicimus de opinione quam paulo ante ex Angelico meminimus. Docet itaque ex Aristotele (2. *De generat. animal.* c. 3.), foetum in animalibus prius tempore sola vita vegetativa vivere, dein vero sensitiva, et (si de homine sermo sit), hac tantum priusquam creetur anima intellectualis. Rationes quae in favorem huius sententiae adducuntur, hae sunt potissimae. Prima ducitur ex successiva illa orga-

nismi evolutione, de qua paulo ante dictum est; ex quo videtur ea non habere rationem nisi unius motus generationis. Atqui forma non est principium, sed ultimus terminus generationis. Accedit quod talis modus generationis videtur magis consentaneus operationi naturae de imperfecto ad perfectum paulatim procedentis (1). Secunda ratio petitur ex natura animae, ut quae est forma non cuiusque corporis, organici licet, sed quod organismum prae se ferat consentaneum specificae differentiae in qua collocatur. Ergo quamdiu ex. gr. non elucet organismus proprie humanus, anima humana induci non debet. Idem dicatur de anima sensitiva respectu vegetativae. Denique videmus, animam decedere a corpore, quando hoc est ineptum ad functiones vitae consentaneas speciei in qua invenitur. Ergo colligendum videtur, corpus animalis anima sensitiva non informari nisi cum instructum fuerit organismo proprio animalis; et similiter corpus humanum cum anima humana non copulari, nisi cum proprius huiusmodi corporis organismus evolutus fuerit. Confer Silvestrum Mauro (*Qq. Philos.*, lib. 4. q. 29.). Plures tamen etiam e Doctoribus Scholasticis huic doctrinae refragantur. Docent scilicet foetum, simul ac virtute seminali organismum adeptus fuerit idoneum ad operationes vitales exercendas, non alio principio vitali actu animari, nisi quod pertinet ad speciem principii generantis: ac propterea tunc generationem esse actu completam. Ratio praecipua est, quia in homine anima rationalis non est tantum rationalis, sed etiam sensitiva ac vegetativa; in brutis vero anima sic est sensitiva, ut simul sit vegetativa. In foetu autem debet introduci

(1) " Est naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo, in his quae generantur invenimus, quod primum unumquodque est imperfectum et postea perficitur. Manifestum est autem, quod commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo, vel equus. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 119. a. 2.).

anima propria termini generationis quae intenditur, hominis scilicet vel animalis, prout agitur de generatione hominis vel bruti. Ergo nec in foetu brutorum induci debet anima vegetativa quae non sit simul sensitiva, nec in foetu humano anima sensitiva quae non sit rationalis. Confer I. B. de Benedictis (*Philosophia Peripatetica*, lib. 4. q. 1. c. 5. § 3). Utraque sententia probabilis est (1).

SECTIO V.

De corporum accretione eorumdemque diminutione in quantitate.

166. **Triplex augmenti modus in quantitate.** — In hunc locum reservavimus praesentem tractationem, quia motus ad quantitatem communis est naturae organicae et anorganicae, et plura supponit ex iis quae de generatione diximus. Iam age, triplici ratione concipi potest, corpus aliquod augescere in suis quantitativis dimensionibus. Primus modus, imaginationi valde obvius, existit per meram additionem partium, intellige localem. Ut vero sic habeatur verum augmentum *unius corporis naturalis*, necesse est ut partes quae adduntur, vere continuentur cum aliis: secus enim multa potius corpora aggregatione tantum vel ordine invicem relata existerent, non vero aliquod corpus per se unum augescere diceretur. Alius modus est per conversionem alterius substantiae in naturam illius

(1) De tota hac quaestione in praesenti sectione tractata cum fructu legi potest opus cui titulus: *Praelectionum Philosophiae scholasticae brevis conspectus*, auctore I. Van der Aa (lib. 4. c. 2. q. 2. a. 3.). Opus sane egregium, siquidem, servata compendii brevitate quam titulus expostulat, exactam, et uberrimam doctrinam de re tota philosophica complectitur. (Lovanii, typ. C. Fonteyn, 1885.)

quae sic augescit: quod videre licet in augmentatione vitali, ut mox dicemus. Tertius denique intellectu longe difficilior, etsi verus, existit, quando una eademque numero substantia corporea sub eadem materiae quantitate maiores quam ante dimensiones in spatio habere incipit, ut contingit in vera et reali unius eiusdemque corporis *rarefactione*. Patet autem, primum et tertium modum pro contrario diminutionem aliquam habere, per *separationem* scilicet *partium*, vel *condensationem*. Secundus vero modus proprie non habet diminutionem aliquam quae ei sit contraria: haec enim non accideret, nisi secundum corruptionem subiecti quod imminueretur; contraria autem postulant idem subiectum.

167. **Propria ratio accretionis vitalis, eiusque discrimen a nutritione.** — Omisso priori modo augmenti de quo nulla est difficultas, quoad alios plura sunt digna admodum quae notentur. Et de altero quidem, ut proprio loco [65, IV] animadvertimus, hoc augmenti genus proprie non existit nisi in sola natura organica, sicut nutritio proprie talis unde emergit. Ad rem Angelicus. " Considerandum est autem, quod nihil proprie nutritur nisi animatum. Ignis autem videtur quidem per quamdam similitudinem nutriri, non autem proprie nutritur: quod sic patet. Id proprie nutriri dicimus, quod in seipso aliquid recipit ad suipsius conservationem: hoc autem videtur in igne accidere, sed tamen non accidit. Cum enim igne accenso aliqua materia combustibilis additur, in illa materia combustibili novus ignis generatur, non autem ita quod illud combustibile additum cedat in conservationem ignis in alia materia prius accensi. Puta, si aliquod lignum de novo ignitur, per hanc ignitionem non conservatur ignitio alterius ligni prius igniti: totus enim ignis qui est ex congregatione multorum ignitorum, non est unus simpliciter, sed videtur unus aggregatione, sicuti acervus lapidum est unus: et propter talem unitatem est ibi quaedam similitudo nutritionis. Sed corpora animata vere nutriuntur, quia per alimentum conservatur vita in illa parte eadem quae prius fuit. *Et propter hoc etiam sola animata vere augentur, quia quaelibet pars*

eorum nutritur et augetur. Quod non convenit rebus inanimatis, quae videntur per additionem crescere: non enim crescit id quod prius fuit, sed ex additione alterius constituitur quoddam aliud totum maius. „ (2. *De Anima*, lect. 9.) Subdit autem ibidem S. Doctor, vitalem hanc accretionem, etsi a nutritione causatur, ab ea tamen ratione differre. Cum enim corpus animatum sit simul quoddam *quantum*, et *hoc aliquid* seu substantia, ratio vitalis nutritionis in eo cernitur, quod alimentum transeat in veritatem substantiae corporeae quae alitur ad illius conservationem, ratio autem augmenti spectatur secundum quantitativas dimensiones inde consequentes. Confer etiam quae in *Summa th.* habentur (1. p. q. 119. a. 1. praesertim ad 4. et 5.).

168. **Genuinus conceptus corporeae condensationis ac rarefactionis.** — Longe difficilior evadit explicatio augmenti et decrementi, quod in substantia corporea concipitur, quin aliquid de substantia decrescente depereat, vel eidem sic crescenti addatur: unde non pauci difficultate deterriti *vulgarem* dumtaxat condensationem et rarefactionem retinuerunt, quae nimirum existit in sola variatione *voluminis apparentis*, ideo quod imminuantur vel amplificentur interstitia porosa inter diversas partes corporis interiacentia. Nulla tamen ratione existimo esse in re praesenti discedendum a doctrina Philosophi (4. *Physic.* c. 9. al. 13.), cui veteres Doctores Scholastici fere omnes subscripsere, et quotquot hac nostra aetate ad doctrinam Aquinatis redeundum esse censent. Quo igitur difficillimus iste conceptus rite praeformetur, haec observo.

I. *Rarum* definitur ab Aristotele *quod sub magnis dimensionibus parum habet materiae: densum* contra *quod sub parvis dimensionibus multum habet materiae*. Rarefactio igitur et condensatio vera et realis tunc contingit, cum corpus, idem numero existens, sine ulla materiae accessione vel imminutione, maius minusve spatium, quam antea, occupare incipit. Ex quo patet quid postuletur, ut hoc accretionis vel diminutionis genus in una eademque substantia corporea veritatem habere possit. Requiritur scilicet, ut

potestate sit ad utrumque, quemadmodum loquitur Aristoteles l. c. Opus est nimirum, ut quemadmodum ex gr. substantia corporea, una eademque numero existens, est in potentia ut sit magis minusve calida, magis minusve curva; sic etiam non sit secundum se determinata ad has tantum dimensiones, sed sit in potentia ad maiores vel minores, intra limites tamen naturae definitos. Nomine autem dimensionum hic non intelligitur ipsa quantitas, quae per se substantiam consequitur, sed eius effectus secundarius, qui est in ordine ad maioris minorisve loci occupationem. Oportet nempe hanc potentialitatem intelligere in corpore iam quantitate affecto.

II. Porro ad hoc postulatum resolvendum haec bina principia ab Aristotele adhibentur. Primo observat, unam eamdemque oportere esse materiam, seu subiectum contrariorum: haec quippe nata sunt fieri circa idem. Addit praeterea, materiam ideo quod modo sub uno, modo sub altero contrariorum existat, non propterea aliam et aliam esse, sed eamdem secundum sui essentiam invariate permanere: aliter quippe non esset una eademque contrariorum. Ex his autem hoc infert, quod, cum magna et parva extensio sint contraria circa rem quantam, ut quanta est, necesse est, eadem materia eademque quantitas possint esse modo sub magna, modo sub parva extensione. Ad quod facilius intelligendum iuvat exemplum ductum a velocitate et tarditate motus. Egregie in hanc rem I. B. De Benedictis, quo fortasse nemo profundius quaestionem hanc dilucidavit. " Mobile siquidem, ait, quod intra horae spatium quingentos v. g. passus adquirit, idem, si duplo velocius moveatur, adquirit passus mille. Iam ergo idem mobile per tarditatem quingentis, per velocitatem millenis partibus respondet intra horam eamdem. Simile huic in quiete contingit, dum corpus per raritatem maiori, per densitatem minori spatio respondet, et coaequatur. Rursus, ut in tarditate recurri non potest ad interruptionem morularum; ita in raritate recurri non debet ad interiectionem corpusculorum: sed, ut sine illa intelligitur mobilis intra idem tempus coaequatio successiva modo maiori, modo

minori spatio; ita sine hac intelligi poterit ab intellectu non praeoccupato corporis per eamdem entitatem, sed per extensionem diversam, cum maiori aut minori loco coaequatio simultanea. „ (*Philosophia Peripatetica*, to. 3. lib. 2. q. 1. c. 4.)

III. Ex hac simplici expositione solvitur praecipua difficultas quae in hac re moveri solet, quo pacto scilicet sic vitetur compenetratio ac bilocatio substantiae corporeae naturaliter impossibilis. Si enim, ita obiiciunt, aër ex. gr. existit in spatio palmari ut in loco sibi adaequato, cum rarefit in spatium duplo maius, videtur occupare locum duplo maiorem adaequato, seu bilocari: vel contra, si dicatur hoc postremum spatium esse ad modum unius loci adaequati, videtur non posse sine partium penetratione tale corpus per condensationem redigi ad palmare dumtaxat spatium. Haec difficultas, si quis attente consideret, ex imaginatione potius, quam ex recta rei intelligentia procedit. Nimirum pronum est imaginari corpus per se extensum, extensione scilicet locali, palmariter exempligratia, et *de corpore sic imaginato* affirmatur, vel quod rarefiat in bipalmarem extensionem, vel condensetur contra in semipalmarem: quod quidem sine bilocatione vel compenetratione minime fieri potest. Apposite rursus I. B. De Benedictis. " Respondeo, argumentum peccare in supposito. Concipit enim totum et partes, ut certae extensioni substantes, cum tamen, ut monui, praescindendum sit ab extensione, et considerandum corpus in sua entitate ad hanc et illam extensionem indifferente. Hoc si fiat, apparebit manifestum discrimen raritatis a replicatione, densitatis a penetratione. Rarefactio enim est, qua corpus ex. gr. palmare, manens palmare, duplicem locum palmarem occupat: penetratio est, qua duo corpora, v. g. palmaria, dum adhuc palmaria sunt, unum locum palmarem ingrediuntur. Longe aliter se res habet in re nostra. Nam neque totum corpus, neque pars corporis ulla priorem extensionem retinet: sed quae erat semipalmaris, per raritatem evadit palmaris, adeoque replicatione opus non habet, ut teneat palmarem locum: quae erat palmaris, per raritatem

transit in semipalmarem, adeoque penetratione non eget, ut semipalmari loco aequetur. Hoc autem qua ratione contingat, satis est explicatum, nec difficile intelligitur ab iis qui intellectum imaginatione posteriorem non habent. „ (*loc. cit.*). Brevi: ut, in signo priori ad quantitatem, substantia intelligitur in potentia ad ipsam, non vero actu sub quantitate; sic etiam nihil vetat, eadem substantia etiam quantitate affecta intelligatur esse adhuc in potentia ad actualem localemque extensionem. Si enim semel res ita concipiatur, poterit certe haec potentialitas ad loci occupationem ad actum redigi mediante aliqua qualitate, quae, ut ceterae qualitates, intensive crescat vel decrescat. " Densitas et raritas, scribit Suarez, non videtur praecipue consistere in positione partium, sed in proprietate quadam et tali modo se habendi, ratione cuius multa materia potest esse sub parvis dimensionibus, ut ait S. Thomas in 4. Dist. 12. q. 1. a. 1. solut. 3. ad 6.: *quod intelligo de parva intensione quantitatis in ordine ad occupandum locum.* „ (*Metaph.* D. 42. sect. 5. n. 17.)

169. **Utilitas doctrinae modo expositae in rebus physicis.** — Sententia de rarefactione reali quam modo vindicavimus, multum admodum deservire potest ad plurima problemata rite solvenda, etiam in rebus physicis. Res enim ita si explicetur, longe faciliori modo, et ad communem hominum sensum magis accommodate, intelligere fas erit diversitatem quae in natura corporea locum habet, pro vario statu in quo invenitur, solido scilicet, liquido, aëriformi, et aethereo, quin propterea necesse sit vel ad actionem in distans, vel ad implicatissimas et arbitrarias hypotheses recurrere. Ad rem cl. T. Pesch. " Ipsum universi bonum id sibi postulare videtur, ut eadem materiae particula modo ad maius spatium implendum distendi possit, modo intra minoris spatii limites coërceri, itaque una suam contrahens amplitudinem, alteri locum commodet. Quod ni ita esset, nemo non videt, motum quemlibet, particulis omnibus suum quaque locum pertinaciter defendentibus, incredibile quantum impediri. Sicut igitur ad facilitatem motus augendam res multae admodum

mobiles, liquidae, fluxae a natura conditae sunt, ita etiam provisum esse videtur, ut unaquaeque particula corporea modo de amplitudine sua paulum remittere, modo naturale suum quod vocant volumen excedere possit. Quo varios motus moleculares multo facilius excitari ac propagari posse, non est quod nostram explicationem desideret. Quid, quod hac posita peripateticorum de densitate raritateque sententia, etiam phaenomena *elasticitatis*, quae alioquin non sine magna difficultate explicari possunt, plana omnino et aperta esse videntur? „ (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 637. Friburgi Brisgoviae, typ. B. Herder, 1880). Confer de hac cl. G. M. Cornoldi (*Filosofia Scolastica*, lez. 41, 42.).

SECTIO VI.

De sensibilitate, universe ac generatim.

170. **Materia ac ratio tractationis.** — Absolutis praecipuis quaestionibus quae activitatem naturae anorganicae, et vegetalis respiciunt, recta doctrinae consecutio postulat, ut de activitate quae propria est naturae animali, agamus: siquidem et ipsa organica est, quemadmodum ante demonstratum dedimus [78]. Haec porro generali nomine *sensibilitas* vocatur, eaque complectitur tum sensationem proprie dictam, tum appetitionem sensilem inde consequentem. Nemo autem a nobis expostulabit, ut omnia quae ad hanc rem pertinent, singillatim percurramus: haec quippe una tractatio ingens volumen impleret. Praecipua itaque more consueto examinabimus, tum generatim in hac sectione, tum speciatim in altera.

THESIS XXII.

Actus sentiendi est cognoscitivus, vere et proprie: eoque affectiones, non solum proprii, sed ceterorum etiam corporum, percipiuntur per se et immediate.

171. ***Probatur I. pars.*** — Militat contra scholam Rosmini, qui iudicium proprie dictum, quod ad intellectum dumtaxat pertinet, cum generali cognitionis conceptu confundens, perceptionem quidem sensibus elargitur, cognitionem vero minime. Hoc autem perinde est ac terminos a propria eorumdem significatione denudare. Nam ad genericam rationem cognitionis duo pertinent: primo quidem, ut sit operatio vitalis sive cognoscenti immanens; secundo vero, ut ea mediante obiectum trahatur intra cognoscens, in eoque sistatur per vitalem et intentionalem assimilationem, qua cognoscens dicitur quodammodo evadere ipsum obiectum cognitum. Atqui haec duo sunt de ratione cuiusque actus perceptivi, ut omnes ipsa natura duce concipimus. Ergo, cum actus sentiendi, fatente ipso Rosmino, sit perceptivus, eadem omnino ratione cognoscitivus dicendus est. Quare sanctus Thomas. " Sentire cognoscere quoddam est, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu: sic et intelligere cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelligimus in potentia, et quandoque in actu. „ (3. *De Anima*, lect. 7.) Nec refert, quod in sentiente, qua tali, minime detur iudicium proprie dictum, ut suo loco demonstrabimus: siquidem etiam in intellectu non omnis eius cognitio est iudicativa, cum detur etiam intellectualis apprehensio simpliciter cognoscitiva [*Pr. Ph.* 8, seqq.].

172. ***Probatur II. pars.*** — In hac altera parte determinandum est quid rei sit illud quod per se et ratione sui per actum sensationis obiiciatur sentienti, sine alterius obiecti intermedio. Schola cartesiana solas affe-

ctiones proprii corporis per immediatam sensibilitatis relationem docet notas esse sentienti; ex quo famosa illa investigatio *de ponte*, quam in Logica meminimus [278]. Atqui id falsissimum est omnino. Etenim

I. Immediata cuiusque experientia unumquemque ope sensuum certiorem efficit non solum de propriis sed etiam de ceterorum corporum affectionibus; ac profecto hominis, iudicium sanum non habentis, esset dubitare, num illud quod oculis videmus, sit aliquid nec ne extra nos positum. Atqui illud est per se et immediatum obiectum actus sentiendi de quo unusquisque immediate certus est. Nec dici potest id evenire propter iugem assuetudinem quam habemus, *obiectivandi*, uti dicunt, subiectivas sensuum modificationes. Istiusmodi quippe obiectivatio, in sententia cartesiana, huc tandem rediret, quod quemadmodum ex. gr. fumus accipitur ut signum ignis, et imago quaedam depicta personae quae in ea repraesentatur, sic etiam subiectivae sensuum impressiones aestimarentur tamquam vox quaedam ipsorum excubantium et monentium de praesentia alterius corporis. Atqui ex tali assuetudine nemo certe confundit fumum cum igne, vel imaginem cum typo; sed unusquisque experitur se immediate percipere fumum tantum vel imaginem, non vero ignem aut typum. Ergo impossibile est omnino ut per talem obiectivationem reddatur congrua ratio experientiae quam protulimus.

II. Nisi dicatur sensatio esse immediatum vinculum quo coniungamur cum corporibus extra nos positis, naturalis certitudo nulla esset respectu istorum. Atqui hoc scepticum est. Prob. mai. Nam si sensatio subiectivam tantum impressionem vel imaginem per se refert, corpora extra nos posita innotescerent vel quatenus caeco quodam naturae instinctu ad ea affirmanda pelleremur, vel quatenus cognoscendo istas impressiones per associationem quamdam sensationum indirecte ipsa corpora nos sentire dicamur, vel denique per discursum principio causalitatis innixum. Atqui nihil horum dici potest. Non primum; siquidem naturalem certitudinem efficeret plane irrationabilem. Non alterum, quia in sententia cartesiana nulla

alia associatio concipi potest, nisi subiectivae cuiusdam formae cum alia subiectiva, ex quo nequit emergere nisi aliquid et ipsum subiectivum, quod propterea famosum *pontem* expostulabit quo ad corpus externum fiat transitus. Non tertium denique. Nam experimur utique nos in sentiendo passivos esse, ac propterea causa extra nos posita opus esse a qua pendent istae affectiones : ceterum utrum haec causa sit una vel multiplex, univoca vel aequivoca, corpus vel spiritus, haec aliaque his gemina problemata remanebunt usque insoluta, si praedictae affectiones sint mere subiectivae, praesertim si ex mente huius philosophiae tota haec causalitas ad purum quemdam localem motum reducatur, et sensatio in sola anima collocetur (1).

Obiicies. Sensatio est actus immanens. Ergo minime concipi potest quasi vinculum intercedens inter subiectum sentiens et corpus extraneum, praesertim dissitum.

Respondeo. *Conc. antec. Dist. conseq.* Si hoc vinculum materiali quadam ratione quis imaginetur, quasi linea quaedam inter duo puncta, *conc.;* si contra sano modo id intelligatur, prout intelligi debet, *neg.*

Etsi actus sentiendi in sua entitate spectatus sit perfectio cognoscentis, *vitali* tamen *repraesentatione* constat : alicuius obiecti igitur repraesentatio est, quod in sensibi-

---

(1) " Ce qui a conduit Berkeley et beaucoup d'autres esprits à l'idéalisme, c'est de se figurer que les données des sens se réduisent à une série de modifications de l'âme, modifications toutes spirituelles, toutes subjectives : erreur grave, qui vient elle-même de cette erreur capitale de la philosophie Cartésienne, qui consiste à se représenter *le moi* comme un pur esprit, vivant d'une vie tout interne, *enfermé en soi dans une solitude profonde, sans le lien naturel avec le corps et avec la nature.* Descartes a transporté cette erreur à Leibnitz, qui soutenait que *les monades n'ont point de fenêtres;* et de Leibnitz elle est passée dans la nouvelle philosophie allemande. On a posé un *moi* abstrait, un sujet pur, un être isolé, et puis on s'est consumé en raisonnements subtils pour retrouver le monde réel, qu'on avait supprimé, et pour y replacer le *moi* au milieu de tous les êtres de la nature : efforts superflus, jeux de l'abstraction. „ Saisset (*Dict. des sciences phil.*, V. Sens.).

litate sunt affectiones tum proprii tum etiam aliorum corporum. Apposite Suarez. " Terminatio cognitionis ad obiectum non est materialiter intelligenda eo modo, quo intelligitur terminatio lineae ad punctum: sed sumenda est intentionali seu spirituali modo. Cognitionem ergo terminari ad rem nihil est aliud quam rem cognosci. „ (*De Anima*, lib. 3. c. 5. n. 17.)

Instabis. Quid vetat, quominus recurrendo ad divinam veracitatem sensationes, etsi pure subiectivae, connectantur cum obiectis extra non positis?

Respondeo. Iste recursus, in sententia quam refutavimus, est plane illegitimus. Nam unum e praecipuis argumentis quibus naturali rationis lumine constat, Deum esse, ducitur ex ordine mundano, qui certe ex relatione sensuum constat; nequit igitur, sine manifesto circulo vitioso, ipsa Dei existentia eiusque veracitas praesumi tamquam postulatum necessarium, ut de hoc ordine certiores efficiamur. Confer quae in Logica diximus [418,419]. Praeterea, si sensationes naturaliter non repraesentant, nisi quid mere subiectivum, earumdem naturale testimonium non posset legitime adduci nisi in favorem facti cuiusdem pure subiectivi, ut patet ex terminis. Error proinde qui ab idealistis tribuitur iudicio de existentia corporum prolato, minime posset per se tribui sensibus, nec propterea eorumdem Auctori. Quod vero invincibilem persuasionem omnes habeamus de corporum existentia eorumdemque proprietatibus quas sensus referunt, id probat quidem, dari naturalem nexum eumque evidentem inter relationem sensuum, et corpora eorumque proprietates; sed hoc ipsum manifestae falsitatis coarguit opinationem cartesianam, quae si vera esset, praedictum nexum plane disrumperet, atque adeo naturalis illa et communis persuasio de corporibus vel non existeret, vel ad caeca iudicia reidianae scholae amandari deberet (1).

---

(1) In hac re oportet in mente revocare quod in Logica docuimus, actu scilicet sentiendi proprietates corporales minime referri,

THESIS XXIII.

Ad perceptionem sensilem gignendam corporum externorum, species intentionales merito postulantur: hae porro differunt ab impressione pure materiali quae excitatur in organo, nec sunt terminus seu obiectum, sed principium formale intrinsecum actus sentiendi.

173. ***Declaratio I. partis.*** — Quoniam pars prior assertae propositionis magna ex parte ipsa rei declaratione manifestatur, haec quae sequuntur diligenter et ordinate observa.

I. Ratio propria cognitionis cuiuscumque habetur secundum quod cognitum quasi trahitur et sistitur intra ipsum subiectum cognoscens. Et hoc declarant verba *percipiendi*, *apprehendendi*, aliaque his gemina, quibus communi hominum sensu innotescit, quid omnes concipiamus cum *cognitionis* nomen proferimus. Haec autem existentia seu modus essendi qui obiectis tribuitur, prout cognitione de novo quasi gignuntur, alterius ordinis est omnino a modo essendi *naturali* rerum, quem nempe habent prout in sua propria natura considerantur: nec nisi desipiens confunderet esse lapidis ex. gr. cum cognitione lapidis. Dicitur proinde *esse intentionale* vel *esse vitale*, quia scilicet secundum quod obiectum per cognitionem sistitur in cognoscente, istius activitas in obiectum intenditur, atque

---

quasi in abstracto, sed in concretione quam habent cum corporea substantia. Sic, non videmus colorem, sed coloratum. Distinguere etiam oportet, ut ibidem declaravimus, obiectum *per se* sensibile a sensibili *per accidens:* et in priori sensibilia *communia* a *propriis*. [*Pr. Ph.* 254, 266].

illud quodammodo intra semetipsum vivificat; quod profecto facilius intelligitur mente quam verbis explicetur, siquidem est experientiae factum aeque immediatum ac ipsum cognoscere.

II. Triplex est modus quo obiectum descriptum esse intentionale intra cognoscens sortiri potest. Primo, si in eo sit secundum suam substantiam seu essentiam. Secundo, si in eo existat eminenter, ut effectus in sua causa efficiente. Tertio denique, secundum aliquam similitudinem accidentaliter superadditam quae vices quasi gerat ipsius obiecti in ordine ad cognitionem. Haec vocatur *species intentionalis: species* quidem, quia ea mediante obiectum redditur spectabile cognoscenti; *intentionalis* vero propterea quia id praestat secundum modum essendi intentionalem paulo ante descriptum.

III. Cum actus sentiendi, quo exteriora corpora percipimus, sit actus cognoscitivus, vere et proprie, necesse est, ut corpora percepta eorumque affectiones sensiles secundum aliquem e tribus modis recensitis sistantur intra subiectum sentiens, prout est sentiens. Patet autem priorem et alterum modum esse impossibilem in re praesenti. Sentienti quippe, prout huiusmodi, haec obiecta sunt exteriora; nec praeterea, nisi absurde, diceretur eminenter per modum causae efficientis continere proprias affectiones obiectorum quae sentiuntur. *Species* igitur *intentionales* ad huiusmodi perceptionem gignendam merito postulantur.

174. ***Probatur II. pars.*** — Facile colligitur ex praecedentibus. Etenim

I. Memoratae species postulantur, ut diximus, in ipso sentiente, prout est sentiens. Debent proinde actuare ipsam facultatem sensitivam, puta visum, auditum, etc., quae sensationem elicit. Atqui impressio pure materialis, puta calor, motus localis, vel aliquid aliud huiusmodi, est actus potentiae alterius ordinis, immo nec vitalis. Ergo memoratae species aliae sunt a praedicta impressione pure materiali. Hinc tales impressiones dantur etiam in cadavere, quin propterea aliqua species intentionalis in eo existat.

II. Dicimus praeterea, has species minime asserendas esse, quasi ipsae sint terminus seu obiectum quod actu sentienti repraesentetur. Hoc enim si admittatur, incidendum foret in absurdam hypothesim in praecedenti conclusione reprobatam de corporum perceptione mediata. Rationem hanc dat S. Thomas. " Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9. Metaph. tex. 16., una quae manet in agente, ut videre et intelligere, et altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo obiecti actionis, ut calor calefacientis est similitudo calefacti; similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo obiecti. Unde similitudo visibilis est secundum quam visus videt. „ (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 2.) Argumentum S. Doctoris huc redit. Sic se habet species sensibilis ad actionem videndi, quemadmodum se habet forma specificans actionem transeuntem, puta calor calefacientis ad actionem calefactivam. Atqui haec non est terminus actionis sed principium. Ergo species sensilis non est terminus actionis videndi sed principium.

III. Hinc vero sequitur quod ultimo loco asseruimus, speciem nempe sensilem esse principium formale intrinsecum actus sentiendi. Ad cuius rei intellectum considerandum est, actum cognoscendi seu *cognoscere*, ut sic, non aliud significare nisi illud esse intentionale quod res cognita adquirit, cum cognitione transfertur intra subiectum cognoscens, in eoque sistitur et quasi vivificatur. Hoc autem diversificatur secundum diversa genera, pro diversitate scilicet potentiarum cognoscitivarum: et sic aliud est *intelligere*, aliud *videre*, *audire*, et sic porro. Iam age, haec praedicata, utpote generica, specificatione ex aliquo formali principio intrinseco profluente indigent, ut sic in tali vel tali specie intellectionis, visionis, alteriusve cognoscitivi actus constituantur. Atqui id praestat obiectum vel per se ipsum, vel per speciem sui vicariam. Species igitur intentionalis hoc munus sibi vindicat, quod S. Thomas paulo ante expressit illis verbis: *Similitudo visibilis est secundum*

quam visus videt. Particula enim illa *secundum quam*, ex modo loquendi S. Doctoris, exprimit principium *formale intrinsecum*, ut patet (Qq. Disp. *Ver.* q. 3. a. 1.).

175. *Corollarium*. — Ex dictis facile potest intelligi, quaenam sit causa cui debeatur effectio huius speciei, scilicet sunt ipsa corpora quae per speciem percipiuntur. Unumquodque enim de potentia reducitur in actum per illud quod est in actu. Forma autem rei sensibilis actu invenitur in corporibus, in potentia autem in sentiente. Hinc obiectum quod sentitur et potentia sentiens mutuo se complent. Ut enim dictum est, in actu sentiendi, visione exempligratia, concipi debet duplex ratio actualitatis; est enim *visio*, et est *assimilata* tali obiecto. Quantum ad priorem actualitatem, obiectum se habet in potentia, et haec potentialitas completur per virtutem operativam facultatis sensitivae, puta visus. Quoad alteram actualitatem, facultas sensitiva se habet in potentia, et haec potentialitas completur per virtutem activam formae sensibilis in obiecto existentis. Hinc actus sentiendi est indivisus quasi partus utriusque iuxta vulgatum illud pronuntiatum: *Ex cognoscente et cognito paritur rei notitia*. Atque haec in praesenti sufficiant de hac materia: quae ceteroquin plenius declarabuntur ex his quae suo loco dicturi sumus de *Humano intellectu* (1).

(1) Hic sedulo notare oportet, non eodem modo influere obiectum in sensibilitatem cum percipitur ut praesens, puta per visum, et quando percipitur in eius absentia, ex. gr. per imaginationem. In priori casu species dependet ab obiecto in fieri et in conservari: quare cessante influxu obiecti cessat ipsa sensatio. In altero vero pendet quidem in fieri, sed non in conservari, ex opposita ratione.

THESIS XXIV.

Ex actu sentiendi per se consequitur appetitus elicitus in bonum sensu apprehensum. Hic vero in duplicem partem rite distinguitur, concupiscibilem scilicet et irascibilem.

176. ***Probatur I. pars.*** — Ex iis quae in Philosophia Prima disputavimus de *finalitate naturae* [662, 668, seqq.], constat, res omnes naturales a supremo Motore sic inclinari in fines debitos, ut proprio quasi naturae pondere ferantur in bonum sibi conveniens et *quodammodo vadant:* quae inclinatio propterea *naturalis appetitus* merito nuncupatur. Iam vero haec differens sit oportet, pro diversitate formae quae unicuique est principium essendi et operandi. Cognoscentia autem in hoc a non cognoscentibus differunt, quod, praeter formam propriae naturae, formas etiam aliarum rerum sibi quodammodo proprias faciunt, per vitalem scilicet assimilationem in qua ratio cognitionis perficitur. Ergo in cognoscentibus, atque adeo in sentientibus etiam, praeter communem inclinationem in bonum proprium unicuique naturae insitam, necesse est, altior quaedam et specialis inclinatio existat, consequens scilicet ipsam cognitionem seu sensationem. Haec porro inclinatio recte dicitur appetitus *elicitus*, ut a priori distinguatur qui *innatus* vocatur: quemadmodum enim iste consistit in ipso naturali ordine cuique rei insito respectu boni sibi convenientis, praevia duntaxat cognitione primi Motoris, sic ille speciali quodam et proprio actu naturae superaddito exercetur, qui boni apprehensionem consequatur, apprehensionem dico existentem in ipso subiecto sic appetente. Lege S. Thomam (Qq. Disp. *Ver.* q. 25. a. 1.).

177. ***Probatur II. pars.*** — Sic se habet appetitus elicitus respectu boni per sensum apprehensi, quemad-

modum appetitus innatus respectu boni naturae consentanei, servato tamen discrimine inter modum operandi utrique proprium. Atqui unaquaeque res naturalis innata sua inclinatione ad duo fertur, scilicet, ut ait S. Thomas, *ad consequendum id quod est congruum et amicum naturae, et ad habendam quamdam victoriam super illud quod est ei adversum* (*loc. cit.* a. 2.). Ergo similiter in appetitu sensitivo ista duo inveniuntur. " Nam animal, ait ibidem S. Doctor, per appetitivam potentiam appetit id quod est congruum et amicum sibi, et hoc per vim *concupiscibilem*, cuius proprium obiectum est delectabile secundum sensum: appetit etiam habere dominium et victoriam super ea quae sunt sibi contraria, et hoc per vim *irascibilem;* unde dicitur quod eius obiectum est aliquid arduum.„ Patet autem, hos appetitus esse diversae rationis, ac propterea merito invicem distingui, et quasi duplicem partem, potentialem scilicet, considerari virtutis appetitivae. Differunt enim triplici ratione. Etenim primo, motus concupiscibilis se habet per modum receptionis potius quam actionis; contra vero, motus irascibilis: ut apparet in amore et iracundia ad invicem comparate. Secundo, quia actus utriusque contrarietatem quamdam exercent ad invicem: sic concupiscentia accensa minuit iram et ira accensa minuit concupiscentiam. Denique, ut eleganter ait S. Thomas: " Irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quae concupiscibilis refugit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 81. a. 2.)

178. *Scholium I.* — **Organum appetitus.** — Cum appetitus sensitivus per se primo conveniat animali, ut consequens apprehensionem sensilem, qua talem, et ipse organica quaedam facultas sit oportet. Existimo autem, esse valde probabilem opinionem quae distinguit inter dolorem corporalem proprie dictum, qualis ex. gr. sentitur ex combustione, et ceteras affectiones appetitus sentientis, puta tristitiam, iram, amorem, etc.: atque illum dicit exerceri in ipso organo tactus, aliarum vero affectionum propriam sedem esse cor. Ratio prioris partis est ipsa experientia

quae sic rem habere renuntiat. Ratio vera alterius asserti inde ducitur, quod secus non apparet, cuius rei gratia mira illa correspondentia existat et proportio, quam physiologia testatur, inter modificationes cerebri, quod est commune organum sensuum interiorum, ut mox dicemus, et immutationes cordis, puta dilatationis, constrictionis, accelerationis, retardationis: dum contra, si propria sedes horum affectuum ponatur esse cor, cum ipsi cieri debeant ex praecedenti apprehensione sensus interioris, optime explicatur, cur, pro diversitate modificationum existentibus in cerebro, organo sensus interioris, proportionatae existant modificationes in corde, organo proprio talium appetitionum. Huic opinioni videtur suffragari communis hominum sensus: solemus quippe varias hominum morales dispositiones exprimere dicendo ex. gr. cor magnum, leve, angustum, oppressum, mobile, durum, tenerum, ardens, aliaque generis eiusdem.

179. *Scholium II.* — **De motu progressivo animali.** — Cum animalia perfectiora saepenumero in locis dissitis quaerere debeant quae ad naturae sustentationem aliaque munera vitae animalis pertinent, hinc, praeter appetitum, alia facultate a natura instruuntur quae *vis locomotiva* nuncupatur, cuius proprium organum est systema musculare [71]. Haec est quidem proprium appetitus instrumentum exequens id ad quod animal appetendum inclinatur, differt tamen: ratione quippe valde diversa versantur circa motum localem. Motus enim quem pro obiecto respicit appetitus, est motus *activus;* siquidem animal appetit *movere* membra, puta pedes, manus: e converso, obiectum facultatis motricis est ipse solum motus *passivus* et exercitus membrorum. Praeterea, appetitio terminatur ad obiectum prout in apprehensione elucet, ac saepe minime exercetur motus, tametsi efficaciter appetatur: contra, actus facultatis motivae in ipsam motus physicam realitatem fertur eamque semper coniunctam habet.

SECTIO VII.

De multiplici sensuum distinctione.

180. **Quinarius numerus sensuum externorum.** — Fuit vetus opinio ab Aristotele iamdiu refutata (*De sensu et sensili*, c. 4.), qua non alius sensus agnoscebatur nisi *tactus* (1): quod etiam apud recentiores plerosque in honore habitum est. Id profecto legitime consequitur, si semel concedatur, proprietates sensiles aliud nihil esse, nisi resistentiam ac motum, nec sensibus nos percipere nisi impressionem factam in organo. Tunc enim totius sensibilitatis obiectum revocari deberet ad impulsum quemdam motumque localem in nostro corpore receptum. Atqui res huiusmodi unice ad tactum pertinet. Ceterum falsitas huius principii satis ex praecedentibus patet, quae etiam ex tam absurda conclusione quae legitime derivatur, ulterius elucescit. Retinenda est igitur communis persuasio totius humani generis quinque exteriores sensus enumerantis, doctis simul et indoctis notissimos, visum scilicet, auditum, olfactum, gustum, tactum. Vocantur exteriores non quia ipsis tantummodo obiecta extra nos posita percipiamus; id enim convenit etiam sensibus interioribus, ut paulo post dicemus: sed quia organis extra patentibus utuntur. Si quis vero postulet rationem aliquam istius quasi communis humani generis pronuntiati exteriores

---

(1) " Dixit (Philosophus) quod Democritus et plurimi naturalium philosophorum, quicumque intromittunt se ad loquendum de sensibilibus, *faciunt quoddam incongruissimum*, quia omnia scilicet sensibilia dicunt esse tangibilia: quod si esset verum, sequeretur, quod quilibet sensus esset tactus. Quod autem hoc sit falsum, facile est videre: quia alii sensus sentiunt per medium extraneum, non autem tactus. „ S. Thomas (*De sensu et sensato*, lect. 11.).

sensus ita distinguentis, non videtur alia congruentior reddi posse, quam quae petitur ex *diverso modo immutationis plus minusve immaterialis*, quam obiecta propria horum sensuum in organa exercent. Operatio enim eorumdem, ut ait S. Thomas cum Aristotele, *accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus;* ex quo fit ut existere nequeat talis sensatio sine tali motu, quemadmodum non potest aliquid moveri sine movente. In hoc vero differt haec immutatio a ceteris inferioris ordinis, quod contingat secundum esse quoddam aliqualiter immateriale. Ergo recte accipitur horum sensuum distinctio ex diverso modo immutationis plus minusve immaterialis quo a propriis suis obiectis moventur. Patet autem, hanc immutationem minimum materialitatis modum habere in visu, maximum in tactu: quoad reliquos vero plus minusve secundum ipsam gradationem qua eos recensuimus. Ita fere S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 3.): cuius ratiocinationem quoad substantiam retinuimus, quippe nulla melior hactenus ei suffecta invenitur. Quamvis enim concedendum videtur, materiali aliqua immutatione, praeter intentionalem, organi et obiecti in visu etiam opus esse quo exsurgat visio, nemo tamen facile negabit, istiusmodi immutationem longe minus crassam et materiatam esse quam respectu sensuum ceterorum.

181. **Mutua habitudo horum sensuum in perfectione cognitionis.** — Ex eodem principio explicari potest maior minorve praestantia qua hi sensus excellunt in perfectione cognitionis. Est itaque observandum, dupliciter hoc considerari posse. Uno modo secundum absolutam excellentiam qua praestant in proprio modo cognoscendi: alio modo, inspecta utilitate qua in homine deserviunt cognitioni intellectivae.

I. Sub prima consideratione principem locum tenet visus, eique immediate succedit auditus: quare amplissime etiam spatiantur in propriis obiectis, et propius ad pulchritudinem artium percipiendam accedunt. Subsequitur odoratus. Superat quippe duos alios ex statu quasi aethereo sui proprii obiecti: cedit tamen visui et auditui;

longe enim plus dependet ab impressione materiali eiusdem, ideoque minorem habet amplitudinem in sua cognitione. Ob similes rationes tactus vincitur a gustu. In his vero omnibus recte observat Suarez (*De Anima*, lib. 3. c. 29. n. 3.), eos, absolute et simpliciter loquendo, perfectiore modo existere in homine, cuius natura sensitiva, utpote coniuncta rationali, perfectior simpliciter est. Dixi, *absolute et simpliciter loquendo:* nihil enim vetat, quominus in nonnullis superetur homo a brutis, *ob corporis* scilicet *indigentiam*, ut loco cit. ait Suarez, eo quod saepe dispositio necessaria unius membri impedit aliquo modo operationem alterius.

II. Quod si spectetur utilitas horum sensuum in ordine ad cognitionem intellectivam cui subservire debent in homine, dicendum est, eam minimam esse in odoratu et gustu, quippe qui videntur vitae animali unice deservire. Quoad alios vero, auditus utilissimus est scientiae adquirendae mediante aliorum magisterio: unde merito sensus *disciplinae* nuncupatur. Tactus vero una cum visu utiliores sunt scientiae inveniendae, tum etiam quoad existentiam corporum certo testandam. " Alii sensus, ait S. Thomas, sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt et non in ipso consistunt; sicut sonus est a corpore sensibili ut ab eo fluens et non in eo manens, et similiter fumalis evaporatio, cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia, quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. „ (1. *Metaph.* lect. 1.) Confer Suarez l. c., ubi plura valde utilia in hanc rem invenies.

182. **Obiectum et organum proprium visus.** — Magna pars physiologorum recentiorum quinque sensoria exteriora sensuum in hunc finem a natura destinari docet, ut materialis impressio sensibilis exterioris recipiatur, eaque sive nervorum vibratione, sive ope fluidi alicuius nervosi aut electrici ad encephalum transmittatur: actum vero ipsum sensationis in hoc solo, encephalo scilicet, exerceri. Id ipsum docent Cartesiani omnes, ut qui animam in solo cerebro esse definiunt. Haec tamen opinio reluctatur ma-

nifesto testimonio sensus intimi. Nemo enim est qui manifeste non experiatur se sentire in propriis organis singulorum sensuum. Nullo praeterea argumento haec opinio fulcitur. Minime quippe negatur, *centrum* totius sensibilitatis in encephalo locum habere, atque adeo necessariam esse, ope nervorum, debitam communicationem cuiusque sensorii cum eo, ut specialia organa sensibilitatis sint in convenienti dispositione ad propriam operationem exercendam. Sed minime licet inferre, omnem sentiendi actum in ipso encephalo exerceri, propterea quia sensatio quaepiam aboleatur, si nervi qui a cerebro ad sensoria protenduntur intercidantur aut etiam comprimantur. Retinentes igitur, etiam in re praesenti, communem naturae sensum, haec in particulari observamus (1).

---

(1) Confer hac in re opus cui titulus: *Della conoscenza sensitiva*, trattato del P. Francesco Salis. Prato 1884. Propriam quippe structuram cuiusque sensorii accuratissime descriptam, ac plura alia huc spectantia exacte non minus quam eleganter dicta reperies. Non possum tamen adhaerere opinioni docti scriptoris, cum probabilitatem aliquam [nn. 504, 649..., 770] conciliare nititur sententiae, quae sensibilia propria sensuum externorum ad resistentiam ac motum localem revocare pertentat: etsi expresse fatetur, nihil ex recentiori physica adduci posse quod rem istiusmodi demonstret. Ut enim ante demonstravi, haec philosophandi ratio ipsam generalem cognitionis rationem corrumpit, quo nihil periculosius in philosophia fieri potest. Audiatur rursus cl. L. De San, vir certe in Physicis aeque ac in Metaphysica eximie peritus. " Ut obiectiva realitas, ait, repraesentationum qualitatum sensibilium sarta tectaque servetur, omnino tenendum est, qualitates sensibiles *primo* ac *per se* ordinari ad perficienda corpora in suo esse, et nonnisi secundario, tamquam instrumenta quaedam agentis extrinseci, inservire producendo in corpore, cui insunt, mutui locali. Cuius ratio est, quod in nostris repraesentationibus qualitates sensibiles nobis obiiciuntur, tamquam formae quibus corpora in suo esse perficiantur. Immo ne id quidem satis est ad plene integreque tuendam obiectivitatem nostrarum repraesentationum sensilium: sed ulterius progrediendo dicere oportet, qualitates illas sensibiles quae respondent repraesentationibus sensilibus omnino diversis, pertinere ad diversas species qualitatum. Tamquam formae enim specifice inter se differentes in nostris repraesentationibus relucent. Quae sane earum specifica diversitas non est pensanda ex motu locali qui ex eis sequitur, sed ex entitativa perfectione quam

Atque, ut a visu exordiamur, eius organum sunt *oculi*. In his duplex est pars. Prima et potissima, in qua proprie exercetur ipsa visio, sunt extremitates nervi optici, quae subtilissimam illam texturam efformant quae vulgo *retina* appellatur. Altera vero est reliquus organi apparatus a sapientia Conditoris aptissime dispositus tum ad organum protegendum, tum ad lucis radios modo ad visionem idoneo recipiendos. Obiectum vero proprium visus sunt *colores*. Horum tres numerantur maxime elementares, *violaceum* scilicet, *viride*, et *rubrum:* ex quorum diversimoda mixtione reliqui enascuntur. Fiunt *actu conspicui* seu visibiles virtute *lucis* seu *luminis*. Est autem *lumen* vera qualitas activa ex alteratione proveniens substantiae aethereae, seu aetheris ubique diffusi, quae alteratio actione solis, alteriusve corporis per se lucidi progignitur. Cum vero activitas quaelibet corporalis, etsi primo et per se alterativa sit seu qualitatis inductiva, secundario tamen seu consequenter motum aliquem localem producat in corpore alterato [148]; hinc proprius quidam motus ex luce consequitur, ad quem pertinent vibrationes illae ondulatoriae substantiae aethereae, quas Physici describunt. Lux itaque non est ipsemet motus ondulatorius aetheris, sed proxima eiusdem causa efficiens. Ad rem T. Pesch. " Quae (theoria ondulationis) quidem, postquam Thomas Young, Fresnel, alii eventus naturales maiore cum diligentia observarunt, hodie ut vera ac certa a physicis celebratur. Et recte quidem physici, quippe qui in detegendis legibus operam suam collocarint, in motibus illis ondulatoriis contemplandis haerent. Verum turpe erit philosopho, qui in perscrutandas rerum causas incumbat, hoc loco nullius rei mentionem habere, nisi motuum localium, quasi aliquid certis et determinatis modis moveri possit, quod horum motuum causas certas non habeat et determinatas. Redeundum igitur est ad sen-

---

formaliter corporibus impertiuntur. „ (*Cosmologia*, n. 263.). Confer quae ante diximus [149, seqq.]; item [*Pr. Ph.*, n. 282. obiec. IV].

tentiam illam, quae lucem non esse corpus, sed accidens sive qualitatem corpoream activam docuit. „ (*Institutiones Philosophiae Naturalis*, n. 380, nota) (1).

183. **Organum auditus ac proprium obiectum.** — Ad organum *auditus* pertinet apparatus auricularis, qui in animalibus perfectioribus artificiosissimam structuram exhibet, non minus admiratione dignam quam ipsa structura oculorum. Triplici parte constat, *auricula* scilicet, *tympano*, et *labyrintho*. Pars illa *caeca* labyrinthi auricularis, quae *cochlea* vocatur, videtur esse propria sedes ipsius actus auditionis: in eam quippe per innumeras fibrillarum extremitates desinit nervus auditivus. Quare haec postrema pars, interior scilicet, est essentiale organum auditus: aliae vero deserviunt auditui protegendo, undisque sonoris apte dirigendis augendisque modo congruo ad actum auditionis excitandum. Unde illud M. Alberti: *Quum undans aër vocalis vel sonativus pervenit ad nervum illum, tunc recipit auditus vocem vel sonum.* (2. *De Anima*, tr. 3. c. 18.) Obiectum auditus est *sonus*, qui est specialis qualitas hoc uno sensu perceptibilis, ex vibratione corporum elasticorum enata. Observat autem S. Thomas: " In corpore so-

(1) Ex doctrina S. Thomae (Qq. Disp. *Ver.* q. 9. a. 1. ad 7.; 2. *De Anima*, lect. 14.), et M. Alberti quem citat et sequitur Toletus (2. *De Anima*, q. 18.), *lux* et *lumen* non distinguuntur essentialiter, sed eo solum quod eadem qualitas, ut est in corpore luminoso a quo emanat, vocatur *lux;* ut producta vero ab eodem luminoso in altero corpore diaphano seu perspicuo vocatur *lumen*. Oportet praeterea inter colores *apparentes* seu potius transeuntes, et *reales* seu permanentes distinguere. Hi vere inhaerent corporibus ponderabilibus, in quibus nobis apparent: illi vero ex sola aetheris *lucidi* dissolutione in ipso aethere oriuntur, nec propterea proprii sunt rerum in quibus apparent, sed ab eis dumtaxat reflectuntur; cuiusmodi sunt colores iridis. Scite autem hac in re sic advertit T. Pesch. " Quoniam aether inter multa alia etiam id ex naturae instituto efficere debet, ut nobis in ordinatis naturae conditionibus nihil appareat, quod non sit, res ita per naturam disposita esse videtur, ut ex fracta aetheris luce eae partes ad oculos referantur quae colori corporis aequales sint absorptis reliquis. Itaque colores rerum, ut visum movere possint, ex multis rationibus aethere lucido indigent. „ (*loc. cit.*)

nante non est sonus nisi in potentia: in medio autem, quod movetur ex percussione corporis sonantis, fit sonus in actu. Et propter hoc dicitur, quod sonus in actu est medii et auditus, non autem subiecti sensibilis. „ (2. *De Anima*. lect. 16.) Maxima existit analogia inter motus ondulatorios luminosos coloresque inde emergentes, (quos ante *apparentes* seu *transeuntes* vocavimus), et undas sonoras in corporibus ponderabilibus, aëre praesertim, excitatas: et simili quadam proportione cum amplitudine et longitudine vibrationum luminosarum aetheris, varia soni intensitas, gravitas vel acuitas, ac peculiaris tinnitus seu modulatio pro diversa vibrationum medii amplitudine, longitudine, et utriusque accessoria modificatione a Physicis explicari solet. In qua porro explicatione nihil reprehensione dignum est, si tamen prae oculis habeatur, sonum *formaliter* non esse hunc ipsum motum vibratorium nec formam aliquam subiectivam qua a sentiente huiuscemodi motus quasi convertiatur. Certum siquidem est, formalem rationem soni, prout auditui obiicitur, esse toto coelo diversam a quacumque specie motus: quare si quis esset surdus a nativitate, etsi intellectu clare perciperet motum illum mere localem, prout huiusmodi, in quo ipse sonus consistere dicitur, non propterea ideam propriam soni haberet, quemadmodum nec caecus a nativitate respectu colorum. Ex alia parte ut res omnino indubitata retineri debet, per cognitionem quamcumque obiectum non fieri sed detegi: quod nisi firme retineatur, formis subiectivis kantianis apertissimus pateret aditus. Ergo sonus formaliter, etsi cum locali motu coniungitur, est vera qualitas ab eo distincta, quae per actum auditionis non fit, sed sentienti manifestatur.

184. **Odoratus, gustus, tactus.** – In his tribus sensibus elucet longe maior dependentia a materiali obiecti impressione, a qua immediate immutari debent quo sensationis actus possit exsurgere. Hoc tamen differt inter tactum, atque odoratum et gustum, quod hi duo posteriores sensus, etsi immediatam postulant coniunctionem cum obiecto materiali, minime tamen, secus ac tactus,

induere debent qualitates materiales quas in eo percipiunt. Quod vero spectat uniuscuiusque organum et obiectum, pauca haec speciatim notamus.

I. Ac primo quidem, *nares* ad organum odoratus pertinent. Membrana mucosa cavitatum nasalium, fibrillis plurimis contexta ex cerebro derivatis, praecipua sedes esse videtur sensationis olfactivae. Corpus autem evadit actu odorum ratione minimarum partium gazeiformium quae ex eius superficie immittuntur in praedictam membranam, ac ope, ut videtur, cuiusdam chemicae combinationis determinant sensationem. Infinitae propemodum differentiae odorum ad certas classes minime reducuntur, ac propterea communi sermone non distinguuntur nisi vel pro diversitate corporum unde proveniunt, vel pro iucunda vel iniucunda affectione quam cient in appetitu.

II. Organum gustus constituitur a *lingua* una cum interiore cavitate totius oris, in quas extremae fibrillae terminantur nervi glosso-pharingiani et lingualis. Eius obiectum sunt *sapores* ex solutione, (media fortasse aliqua combinatione chemica), quarumdam particularum quae vi salivae in ore peragitur. Praecipuae saporum differentiae quinque numerantur, scilicet *dulce*, *salsum*, *alcalinum*, *acidum*, et *amarum*.

III. Quoniam tactus vitae animali prae ceteris est maxime necessarius, hinc neque ulli animali, ut ut imperfecto, deest, et per totum quasi corpus diffunditur. Eius organum proinde per omnes fere animalis partes, si ossa excipias, extenditur, neque inde nisi cum vita discedit. Ob hanc causam S. Thomas hunc sensum appellat *fundamentum omnium aliorum sensuum*. " Manifestum est enim, ait, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cuiuscumque sensus est etiam instrumentum tactus, et illud ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. „ (2. *De Anima*, lect. 19.) Ex eadem ratione explicat ibidem Angelicus, praestantiorem tactum indicio esse melioris sensibilitatis simpliciter, ac melioris complexionis. Eius porro obiecta mihi non videntur posse coadunari sub una ra-

tione formali quae a sensu *specifice uno* respiciatur. Sensatio enim *resistentiae*, quae certe ad tactum pertinet, non minus differt a sensatione gustus exempligratia, quam a sensu *temperaturae*, quae tactu etiam percipitur. Quare dicendum existimo cum Aristotele, quem citat S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 3. ad 3.), hunc sensum, respectu saltem habito ad duo haec sensilia, *resistentiam* scilicet et *temperaturam*, non esse sensum specie unum, sed genere (1).

185. **Sensus interiores. Sensus communis.** — Praeter sensus recensitos, Scholastici duce Aristotele (3. *De Anima*, c. 1. seqq.), et S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 4.), plures alios sensus in animalibus perfectis distinguebant, quos *interiores* vocabant propterea quia organo utuntur non exterius patenti, quod communiter censetur esse,

---

(1) Quum Angelicus praedictam opinionem Philosophi retulerit, quin ullo modo reprobaverit, haec addit. *Posset tamen dici, quod omnes illae contrarietates*, (h. e. quae spectant ad qualitates tactiles), *singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum* (*loc. cit.*). Ceterum, etsi hoc dicatur, perperam quis propterea statueret, hoc *genus innominatum*, quod est proprium obiectum tactus, esse generalem rationem *motus localis*, ad quam plures revocant, ut cetera sensibilia, sic etiam calorem, sive aethereum seu *radiantem*, sive ponderabilium seu *conductum*. Non solum enim talis interpretatio est alienissima a mente S. Doctoris, qui constantissime distinguit sensibilia propria a puro motu locali, qui ad communia pertinet, sed illud praeterea inde conficeretur, non dari scilicet alium sensum a tactu diversum. Si enim ideo calor dicitur spectare ad tactum, quia revocatur tandem ad quamdam speciem motus localis, cum id ipsum, ex hoc philosophandi modo, asseratur de sono, colore, ceterisque sensibilibus propriis, quo iure sensatio temperaturae dicitur spectare ad tactum, eodem etiam ad tactum revocari deberent sensationes ceterorum sensuum. Praeterea gratis et falso asseritur, calorem non esse nisi motum localem, etsi verissimum illud est, a tali motu saepissime progigni eiusdemque motus causam existere. Faciunt scilicet contra hunc asserendi modum generales rationes quas ante attulimus et vindicavimus [145. seqq.]. Confer de hac re egregium opusculum cl. G. Rubbini (*Calore e movimento.* Bologna 1879).

praecipue saltem, systema cerebro-spinale. Primo loco inter eos adnumerabant *sensum communem*. Sic vocatur non communitate *praedicationis;* est enim potentia quaedam particularis in animante: sed tum communitate *obiecti*, cum ad eum pertineant, ut mox dicemus, sensibilia omnia sensuum externorum, tum communitate *influxus*. quia scilicet, ut ait S. Thomas (*l. c.* ad 1.), est *sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*. Duplex est ratio cur agnoscatur hic sensus. Prima, quia constat, animantia non solum per exteriores sensus sentire obiecta quae in eos imprimunt, verum etiam ipsos actus quibus talia obiecta persentiunt. Sic ex. gr. canis aures arrigit ad melius audiendum. Manifeste praeterea ostendunt, se sentire bonam vel malam affectionem, quae in eorumdem corpus ex his operationibus resultat, puta cum vapulant. Atqui haec obiecta alia sunt a propriis rationibus obiectorum sensuum externorum. Altera ratio est, quia certum est, bruta animalia distinguere, concreta quadam ratione, non solum inter obiecta unius eiusdemque sensus, puta inter album et viride, sed etiam inter obiecta ad diversos sensus spectantia: quemadmodum ex. gr. cum obiectum talis coloris vel figurae appetunt, ut sibi sapidum. Atqui ad hoc sensus exteriores non sufficiunt. Ad rem S. Thomas. " Sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus, neque gustus: quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum: a quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre; hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a qua immutatur, in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia in sensu communi qui visionem percipit „ (*loc. cit.* ad 2.).

Ex hac doctrina duo facile patent. Primo: operationem sensus communis minime antecedere, sed subsequi

operationem sensuum externorum. Secundo : sensu communi directe quidem percipi ac mutuo discerni ipsos actus sensuum externorum, indirecte vero id ipsum ab eodem praestari quoad obiecta eorumdem. Quare recte dici potest eius obiectum esse corpus proprium *ut sensitivum.*

186. **Phantasia.** — Ad hanc facultatem pertinet, obiecta sensuum externorum, ac sensus communis etiam, intentionaliter reproducere *in eorumdem absentia.* Dicitur etiam *imaginatio*, etsi hoc nomine venit potius ipse actus phantasiae, praesertim cum eo componuntur, ut dici solet, *possibilia*, et finguntur *impossibilia.* Imago rei absentis imaginatione apprehensa dicitur *idolum* seu *phantasma.* Haec porro quae dicimus, minime debent sic intelligi, quasi haec facultas minime operetur cum animal ab exteriori sensibili afficitur. Certum siquidem est uno eodemque tempore in nobis exerceri, tum actum visionis alicuius obiecti, tum actum imaginationis de eodem. Quare haec res debet sic intelligi, quatenus operatio phantasiae per se *minime postulat* praesentiam obiecti imaginati, etsi forte de facto quandoque sit praesens. Dari autem istiusmodi facultatem, non solum in homine, quod est evidentissimum, sed etiam in brutis animantibus, ex eo patet, quod saepenumero obiecta sensilia absentia quaerere debent; cuius rei gratia motu progressivo a natura sunt donata. Atqui appetitum animalem praecedat necesse est apprehensio sensilis. Praeterea signa dant manifesta talis apprehensionis. Nam, ut ait Augustinus, " et per loca nota sine errore iumenta pergunt, et cubilia sua bestiae repetunt, et canes dominorum suorum corpora recognoscunt, et dormientes plerumque immurmurant, et in latratum aliquando erumpunt. „ (*Cont. ep. Fundam.* c. 17.)

Hic vero duo notanda. Primo : ad unam eamdemque facultatem quam descripsimus, pertinere vim sive formandi phantasmata eaque componendi, sive eorumdem species retinendi. Quare haec facultas in triplici statu inveniri potest respectu sui obiecti. Primo quidem omnino in actu, cum scilicet suam operationem actu exercet : secundo omnino in potentia, quemadmodum ex. gr. se habet

caecus a nativitate respectu colorum: tertio denique in statu quasi medio potentiam inter et actum, cum scilicet species a sensibus receptas retinet habitu quin operetur. Secundo: saepe contingere, ut ceteris facultatibus sensitivis impeditis, libera maneat et expedita ad suam operationem haec facultas, utpote soli cerebro insidens, quemadmodum videre licet in somniis. Confer in hac re quae scite animadvertit cl. I. Van der Aa in opere quod ante laudavimus [165, nota] in Appendice ad lib. 5.

187. **Æstimativa.** — Hic sensus definitur *virtus animalis apprehensiva intentionum sive proprietatum exterioribus sensibus non apprehensarum.* Huiusmodi intentiones, seu rationes, sunt esse conveniens vel nocivum, non quidem secundum meram delectationem vel contristationem sensus exterioris, (quippe ad hoc sufficit sensus communis, ad quem confluunt, ut diximus, sensationes sensuum externorum), sed secundum aliquam aliam utilitatem vel nocumentum, sive in ordine ad ipsum animal, sive in ordine ad aliquid aliud. Talis *aestimatio*, quam recentiores generali ac vago nomine *instinctus* appellant, proxime accedit ad iudicium intellectuale: differt tamen essentialiter, ut proprio loco ex professo declarabitur. Quae porro sit necessitas aestimationem eiusmodi agnoscendi in natura sensitiva, sic perspicue et eleganter demonstrat S. Thomas. " Considerandum est, ait, quod si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali, ut quaerat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat huiusmodi intentiones quas non percipit sensus exterior: et huius perceptionis oportet esse aliquod

aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum praedictarum. „ (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 4.) Ad hanc facultatem maxime pertinent apprehensiones sensiles quibus proxime excitatur pars irascibilis appetitivae virtutis, quae propterea propius accedit ad rationem, ut notavit idem Angelicus (Qq. Disp. *Ver.* q. 25. a. 2.).

188. **Memoria sensitiva.** — Ad memoriam, prout eiusmodi, generatim pertinet *recognitio praeteriti, ut praeteritum.* Quare ad hunc actum minime sufficit, ut species olim acceptae iterum reproducantur vel suscitentur, sed requiritur, ut repraesententur affectiones olim habitae, *ut habitae*, in quo invenitur repraesentatio mensurationis cuiusdam temporis inter priorem alicuius rei apprehensionem et praesens *nunc.* Quare differt haec operatio a simplici imaginatione, vel recogitatione, duplici de causa potissimum. Etenim primo ad actum imaginationis vel etiam intellectualis recogitationis sufficit iterata conversio sive phantasiae sive intellectus ad obiectum, quin id ipsum fiat quoad actum perceptionis olim habitum eiusdem obiecti. Contra, per memoriam facultas convertitur directe ad ipsum actum perceptionis praehabitae, et indirecte ad obiectum ea perceptum. Praeterea memoriae actus essentialiter dependet ab obiecti existentia reipsa olim exercita; contra accidit in simplici imaginatione vel recogitatione, ut facile considerari potest. Licet porro eiusmodi *memorativa perceptio* maxime pertineat ad intellectum, aliqua tamen ratione in parte etiam sensitiva invenitur. Quare S. Thomas loquens de intentionibus non sensatis, de quibus paulo ante diximus, haec habet. " Principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione; puta, quod est nocivum vel conveniens. *Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur* „ (*loc. cit.*). Ratio ad hoc affirmandum duplex est. Nam primo quidem, bruta animantia, ut canes, equi, elephantes, dant signa non indubia, quibus memoriam aliquam ostendunt beneficiorum et iniuriarum acceptarum. Saepe etiam in similibus casibus similes expectant effectus. Praeterea perce-

ptio aliqua concreta praeteriti non excedit ordinem obiecti sensibilis. Nam affectiones sensiles successive in communi sensu et phantasia se excipiunt, et quamdam quasi catenam efformant, in qua sunt partes priores et posteriores. Nihil autem prohibet, quominus pars sensitiva convertatur ad phantasma praeteritae alicuius apprehensionis, prout est pars successionis seu catenae praedictae, et sic fiat aestimatio determinatae et concretae differentiae temporis.

189. **Notanda quoad recensitos sensus interiores.** — Antequam praesentem de sensibilitate tractationem absolvamus, pluribus aliis praetermissis quae commodiorem explicationem habebunt, cum de intellectu ac voluntate disputabimus, haec in recensitos sensus interiores animadvertere iuvat.

I. Quod eorum distinctionem spectat, graves Doctores putant, eos non esse nisi unicum sensum interiorem, qui, pro diversis muneribus quae exercet, diversimode appellatur. Ita Suarez (*De Anima*, lib. 3. c. 30.). Attento tamen singulorum diverso operandi modo, ac proprio cuiusque obiecto, mihi probabilius videtur, memoriam quidem ab aestimativa non differre, contra vero hanc facultatem esse aliam a phantasia eique superiorem, sensum autem communem ab utraque distingui. Ceterum haec quaestio non debet aestimari magni momenti.

II. Species intentionales necessario requiruntur ad actum proprium sensuum interiorum: neque enim obiecta secundum se sunt ipsis unita; nec possunt loco ipsarum substitui ipsi actus et species sensuum exteriorum, quippe qui et diversum organum habent, et nonnisi in praesentia proprii obiecti operantur. Causa vero efficiens ad hunc effectum proportionata sunt ipsa obiecta exteriora, quae in totam sensibilitatem operantur secundum propriam ipsius capacitatem.

III. Quemadmodum vires ordinis vegetativi in animali evehuntur ad altiorem gradum, ideo quod fluant ab altiori principio et ad sublimiorem finem ordinentur; sic etiam enumerati omnes sensus, interiores praesertim, quemadmodum etiam appetitus inde consequens, ex coniunctione

quam habent cum ratione in homine, multum admodum nobilitantur, et modum et extensionem sortiuntur in operando longe altiorem, servata tamen essentiali semper ratione facultatis organicae et quae inde consequuntur.

SECTIO VIII.

De mensura motus, seu de tempore.

190. **Quid duratio universe ac generatim.** — *Duratio*, in genere considerata, communiter definiri solet: *permansio rei in suo esse*, vel, si in concreto rem explicare mavis, *perseverans rei existentia*. Haec porro permansio seu perseverantia optime ac facile concipitur per simplicem *non cessationem* ab existentia. Cum enim multa videamus desinere ab existentia, per istiusmodi desitionis negationem recte, quid sit in proprio esse perdurare, explicamus. Quocirca non videtur esse quidpiam ipsi esse reipsa superadditum: secus enim non ut simplex rei permanentia in esse, sed ut quaedam quasi augmentatio concipienda foret. Praeterea, praecisione facta a re qualibet ipsi esse superaddita, per hoc solum quod res ab existendo non cessat, ea durare intelligitur. Atqui cessatio ista, cum sit formalis defectus existentiae, per ipsam existentiam formaliter excluditur. Datur tamen rationis distinctio inter utrumque. Nam concipimus rem existere, quin duret, si scilicet in uno dumtaxat instanti existat, quemadmodum contingit ex. gr. in mutationibus instantaneis. E converso, duratio, etsi nihil rei addit supra existentiam, connotat tamen rem illam *praeextitisse*, sive in toto suo esse, si sermo sit de permanentibus, sive secundum partem, ut in successivis. Dicimus praeterea unam eamdemque rem plus minusve durare: per hoc enim quod ab existendo non cessat, pluribus paucioribusque partibus alicuius realis vel possi-

bilis successionis coëxistit. Confer Suarez (*Metaph.* D. 50. sect. 1, 2.).

191. **Distinctio durationis in aeternitatem, aevum, et tempus. Ecquid in aevo interna detur successio.** — Cum duratio respiciat ipsum esse rei, secundum diversum modum essendi diversus sit oportet ipse modus durationis. Est autem quoddam esse ab intrinseco et omni modo indeficiens, divinum scilicet: et huius duratio vocatur *aeternitas*, quae propterea mensurat esse quod nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Succedit esse participatum substantiarum incorruptibilium, eiusque propria duratio vocatur *aevum*. Haec participat aliquid de permanentia essendi quae est de ratione aeternitatis, differt tamen. Res quippe incorruptibiles minime sunt intrinsece mutabiles secundum esse substantiale: propterea in tali esse non datur prius et posterius, et hoc sensu est totum simul, sicut esse aeternum. Subditur tamen potentia vel actu successioni mutationum accidentalium, puta secundum diversitatem intellectionum, affectionum, et locorum: praeterea in ipso esse substantiali talium rerum, etsi nulla dari potest mutatio et successio intrinseca, absolute non repugnat ut detur successio negativa quae consideratur inter esse et non esse eiusdem rei, quod contingeret si res incorruptibilis in nihilum redigeretur. Recedit proinde duratio aeviternorum a permanentia essendi quae est aeternitas, propterea quia mensurat esse, permanens quidem, cui tamen mutabilitas adiungi potest. Tertia denique est modus essendi proprius rerum corruptibilium, isque longe minus participat de permanentia et uniformitate essendi aeternitatis propria. Duratio qua eiusmodi esse mensuratur, est *tempus*. Ita fere S. Thomas, qui propterea sic concludit. *Sic ergo tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt: aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur* (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 5.). Ex qua doctrina iam resoluta manet quaestio quam nonnulli agitant, an scilicet duratio aeviterna sit *successiva*. Nempe haec successio dupliciter intelligi potest. Uno modo per meram denomi-

nationem extrinsecam a successione aliqua reali vel possibili cui res aeviterna coëxistere intelligatur: alio modo, quasi sit aliquid intrinsecum ipsi esse rei aeviternae. Priori modo intellecta nullam habet difficultatem, eaque, licet diversimode, ut mox dicemus, etiam in aeternitate considerari potest. Quod si alio modo intelligatur, ea rursus alio et alio modo sic dicitur, *actualiter* scilicet et *virtualiter*. Erit successio interna eaque actualis, si sit aliquid actu fluens secundum plura quorum existentia unius subsequatur non existentiam alterius. Hoc modo res si intelligatur, minime affirmari potest, durationem aeviternam esse successivam. Quemadmodum enim in ipso esse rei incorruptibili, propterea quod est eiusmodi, repugnat prius et posterius, cum sit esse permanens et intrinsecus intransmutabile; sic etiam in ipsa duratione, qua tale esse mensuratur, quaeque, ut ante diximus, ab esse non distinguitur. Apposite rursus Angelicus. " Tempus est mensura habens prius et posterius: *aevum autem non habens*. Oportet enim rationem mensurae ex mensurato accipere. Esse autem Angeli, quod aevo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo aevum prius et posterius non habet: sed motus qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur, et *ideo in tempore invenitur prius et posterius*. „ (2. *Dist.* 2. q. 1. a. 1.) (1). Successio autem *virtualis* con-

---

(1) Doctor Seraphicus (2. *Dist.* 2. a. 1. q. 3.), mediam quamdam sententiam amplexus, ait, dari quidem in aevo prius et posterius, quod dicit *durationis extensionem*, sed sine ulla *varietate aut innovatione;* contra, in tempore dari utrumque, prius scilicet et posterius cum *inveteratione et renovatione*. Ceterum, nisi hoc intelligatur de mera successione *virtuali* quam in textu asserimus, merito contra talem sententiam urgeri potest argumentatio Angelici sic aientis. " Haec positio implicat contradictoria. Quod quidem manifeste apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si aevum habet prius et posterius, oportet quod, priori parte aevi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso aevo, sicut in tempore. Si vero referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet

sistit in ipsa permanentia essendi rei, quae tametsi sit incorruptibilis, iugi tamen conservatione indiget ut in esse perduret. Exinde enim efficitur, ut quodcumque instans designetur, in eo absolute possibile sit, rem eiusmodi in nihilum redigi atque ita ab accepto esse desinere: ac propterea, etsi eius esse manet intrinsecus invariatum, coëxistentia tamen quae in eo spectatur ad diversa instantia successionis alicuius externae realis vel possibilis, est divisibilis atque adeo multiplex, ita ut una quasi pars huius coëxistentiae alteri succedat et ab ea separari queat. Haec porro successio datur in duratione aeviterna, et per hoc etiam differt, ut diximus, ab aeternitate, quippe quae essentialiter simulque respondet omnibus temporibus possibilibus eisque actu aequivalet.

192. **Quaestio tractanda.** — Reservata uberiori aeternitatis tractatione ad disputationes de Deo, hic de tempore speciatim est agendum. Omnes vero fatentur huius rei difficultatem. " Quantum ad *an est*, ait Suarez, et cognitione simplici et confusa, nihil facilius cognoscitur quam tempus, et motus, quamvis explicare quid sint, sit difficillimum. „ (*Metaph.* D. 9. sect. 3. n. 5.) Unde illud Augustini. *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio.* (11. *Confess.* c. 14.) Rationem huius difficultatis alibi declaravimus cum sancto Thoma [*Pr. Ph.* 256]. Cum enim veritas ontologica rerum sit fundamentum veritatis cognitionis; veritas autem ontologica consequatur esse uniuscuiusque: quae minus de esse participant, secundum se minus sunt cognoscibilia cognitione veraci. Motus autem et tempus, cum sint in continuo quasi fieri, deficientissimum esse habent, et sic, etiam secundum se spectata, sunt parum cognoscibilia,

---

esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet ex 4. Physic. Si igitur ipsum aeviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse eius est intransmutabile. Mensura ergo eius non habebit prius et posterius. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 5.)

adeoque facile hallucinationi ansam praebent. Et huc spectat illud a Seneca egregie dictum: *Fugit tempus et avidissimos sui deserit, nec quod futurum est, meum est, neque quod fuit: in puncto fugientis temporis pendeo.* (Lib. 6. *Quaest. nat.*) Omissa igitur longiori disputatione, quae rem de se obscuram obscuriorem efficeret, duo breviter et exacte praestare conabimur: nimirum notionem temporis rite praeformare, eiusque obiectivam veritatem tueri ac vindicare.

THESIS XXV.

Tempus recte definitur ab Aristotele: NUMERUS MOTUS SECUNDUM PRIUS ET POSTERIUS. *Proprie vero non dicuntur esse in tempore nisi motus et esse rerum mobilium; ille quidem per se, hoc vero per accidens.*

193. ***Declaratio I. partis.*** — Recitatam definitionem temporis tradit Philosophus (4. *Physic.* c. 11.), gr. ἀριθμὸς κινησέως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.

Dicitur I. *Numerus*, prout scilicet haec vox attribuitur ipsis rebus quae numerationi, actu vel potentia, subiiciuntur [99, I]. Ad rem S. Thomas. "Numerus dicitur dupliciter. Uno modo id quod numeratur actu vel est numerabile: utpote cum dicimus decem homines vel decem equos: qui dicitur numerus numeratus, quia est numerus applicatus rebus numeratis. Alio modo dicitur numerus quo numeramus, id est ipse numerus absolute acceptus, ut duo, tria, quatuor. Tempus autem non est numerus quo numeramus: quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei esset tempus. Sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur, vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata. *Et ideo licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua propter rem numeratam: sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis de-*

narius numerus sit quantitas discreta „ (4. *Physic.* lect. 17.).

Dicitur 2. *motus*, scilicet stricte et severe accepti ac praecipue qui est secundum locum, siquidem est omnium primus ac notior, et communis ceterorum mensura. Ratio est, quia omnes concipere solemus tempus eiusque partes, ut rem positivam quae aliqua ratione durat. Hanc praeterea durationem in continuo quasi fluxu apprehendimus, sic nimirum ut quidquid eius est, unum post alterum adveniat: quare in ea distinguimus praeteritum et futurum, utriusque indivisibilem semperque fluentem coniunctionem quam *nunc* seu *instans* temporis nominamus. Atqui manifestum est, haec non haberi nisi in motu stricte et severe accepto, qui, cum sit in continuo *fieri*, tum durationis, tum successionis modo descriptae conceptum exhibet. Confirmat hoc Aristoteles ex eo quod cum bina extrema, initium scilicet et finem motus una coniunginus, ut accidit in his qui ex profundo somno evigilant, videtur nullum tempus intermedium fluxisse, quia nimirum ad ipsum motum licet existentem non advertitur. Ergo tempus vel ipse motus vel aliqua passio motus sit oportet.

Dicitur 3. *secundum prius et posterius*. Ad huius rei intelligentiam notare oportet, *prius* et *posterius* dici secundum ordinem maioris vel minoris propinquitatis ad aliquod principium: quae vero sic dicuntur mutuo se excludunt et consequenter se habent. Aristoteles (4. *Metaph.* c. 11.). Id in magnitudine corporali manifestum est, si in ea tamquam principium assumatur aliquod extremum, vel medium ipsius. " Et hoc ideo est, ait S. Thomas, quia est quantitas positionem habens: de ratione autem positionis est prius et posterius: unde ex ipsa positione locus habet prius et posterius. „ (4. *Physic.* lect. 17.) Ex hoc ordine prioris et posterioris in magnitudine derivatur ordo prioris et posterioris in motu locali, pro eo quantum mobile priores vel posteriores partes magnitudinis motu suo pertransit. Quare S. Thomas, post verba paulo ante citata, subdit. *Et quia in magnitudine est prius et posterius, necesse est quod in motu sit prius et posterius.* Iam age, ipsa numerabilitas partium motus, mutuo se excipientium

secundum descriptum ordinem prioris et posterioris in motu, est et dicitur tempus. " Propter hoc enim, ait rursus Angelicus, est ostensum, quod tempus sequitur motum, quia simul cognoscimus tempus et motum. Secundum illud ergo tempus sequitur motum, quo cognito, in motu cognoscitur tempus. Sed tunc cognoscimus tempus, cum distinguimus determinando prius et posterius; et tunc dicimus fieri tempus, quando accipimus sensum prioris et posterioris in motu. Relinquitur ergo quod tempus sequitur motum secundum prius et posterius „ (*loc. cit.*).

194. ***Declaratio II. partis.*** — Sicut *esse in loco*, proprie et severe loquendo, non est tantum exhibere utcumque suam praesentiam loco alicui, sed ab eo mensurari et circumscribi cum dependentia a corpore locante [131]; ita *esse in tempore*, non solum designat rei simplicem coëxistentiam cum aliquo tempore, sed praeterea connotat rem illam eo tempore mensurari et intra eius veluti terminos definiri et coarctari. Hac animadversione praehabita, facile intellectu est quod in hac parte asserimus.

I. Ac primo quidem propriissime et per se ipse motus in tempore esse dicitur, tamquam in propria mensura suae durationis. Hic vero observa, id quod primo tempus metitur in motu, esse ipsam eiusdem motus durationem seu moram. Consequenter vero dimetitur eiusdem motus sive velocitatem sive uniformitatem.

II. Dein vero proprie dicuntur esse in tempore ipsae res mobiles seu corruptibiles, non quidem ratione sui, sed per accidens, nempe ratione motus cui potentia vel actu subiiciuntur. Id patet, cum actu moventur. Sic enim tempore incipiunt, veterascunt, et tandem desinunt. Quod si quiescant, etiam tunc recte dicuntur tempori subiici, ab eoque mensurari: cum enim tempus sit propria mensura motus, mensurat consequenter etiam quietem, ut quae non est simplex negatio, sed privatio motus. Ad rem S. Thomas. " Sicut aeternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus: unde secundum quod aliquod esse recedit a permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit

ab aeternitate et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur aeternitate, sed tempore: tempus enim mensurat, non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia: unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quae est eius quod natum est moveri et non movetur. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 4. ad 3.)

III. Ex opposita ratione, res creatae incorruptibiles non possunt proprie dici esse in tempore. Etsi enim non semper sunt et successionem admittunt in propriis actibus, non tamen dependent in sua duratione a duratione temporis, nec patiuntur aliquid quo senescant et properent ad interitum. Hinc earumdem duratio proprio nomine *aevum* nuncupata est, ut diximus, quod specialem quamdam perseverantiam significat. Multo minus Deus O. M. in tempore dici potest, sed est super omne tempus a qualibet differentia temporis plane independens. Nihilominus sicut Deus, etsi non est in loco, vere tamen secundum essentiam suam praesens est locis omnibus et quidem immense seu incircumscripte; ita, etsi nulla ratione a tempore dependet, verissime tamen coëxistit omnibus temporibus existentibus, et quidem semper cum infinito excessu, sic nempe ut quantum est ex vi propriae actualitatis nihil ei desit ut temporibus omnibus possibilibus coëxtitisset vel coëxisteret, si ad actum venissent aut ventura forent. Similiter, sicut praesentiam suam exhibet locis, non sicut contentus ab illis, sed sicut continens illa in suo esse; sic etiam coëxistit temporibus omnibus, non sicut intra eorumdem durationem conclusus, sed sicut primum et independens principium tempora omnia creans et gubernans. Denique, sicut est praesens spatiis omnibus realibus, et quantum est de se possibilibus etiam, secundum unam eamdemque simplicissimam actualitatem sui esse omnem omnino compositionem sive realem sive virtualem respuentis; sic etiam tempora omnia, etiam possibilia, suo quasi ambitu complectitur, sine ulla actuali vel virtuali successione in proprio esse, sed per eamdem uniformissimam et indeficientissimam aeternitatem.

195. *Coroll. I.* — **Distinctio temporis a motu.** Ex dictis infertur, tempus a motu reipsa non distingui, quemadmodum nec duratio ab esse rei quae durat, nec numerabilitas a rebus numeratis. Est tamen alius et alius conceptus utriusque obiectivus. Nam motus praecise significat actum illum imperfectum, medium inter puram potentiam et actum perfectum, quem illa sua definitione complectitur Philosophus, *Actus entis in potentia prout in potentia* [*Pr. Ph.* 624]. Tempus vero significat ipsum ordinem prioris et posterioris inter diversas partes praedicti actus imperfecti. Quare S. Thomas. " Prius et posterius ipsorum, scilicet temporis et motus, quantum ad id quod est, motus est: tamen secundum rationem est alterum a motu, et non est motus. De ratione enim motus est, quod sit actus existentis in potentia: sed quod in motu sit prius et posterius, hoc contingit motui ex ordine partium magnitudinis. Sic igitur prius et posterius sunt idem subiecto cum motu, sed differunt ratione. „ (4. *Physic.* lect. 17.) Hinc sicut esse non significat durationem, ita nec eam significat actus imperfectus qui dicitur motus: contra haec significatio est de intellectu temporis.

Dices. Idem motus potest maiori vel minori tempore compleri; e converso, aequali tempore potest fieri maior vel minor motus. Ergo realiter invicem distinguuntur.

Respondeo. *Dist. antec.* Si sermo fuerit de aliquo tempore alterius motus qui ut extrinseca mensura assumatur, *conc.;* si sermo sit de tempore intrinseco ipsi motui qui magis minusve durare dicitur, *subdist.;* potest idem motus esse eiusmodi, si spectatur absolute secundum terminum adquisitum tantum, *conc.;* potest idem motus esse eiusmodi, si spectetur concrete et prout est in re factus, *neg.*

Solutio est Suarezii, eaque optima (*Metaph.* D. 50. sect. 9. n. 3, 9.). Paritas quam ante declaravimus [168], ducta scilicet ex reali condensatione et rarefactione unius eiusdemque quantitatis, huc multum admodum facit. Certe si consideretur intrinseca mensurabilitas secundum extensionem in corpore rarefacto, non est eadem ac intrinseca

mensurabilitas eiusdem corporis condensati, nec propterea talis mensurabilitas distinguitur ab ipsa quantitate secundum quod talem determinatum modum condensationis vel rarefactionis habet. Quod si sumatur quantitas aliqua extrinseca alterius quantitatis, idem corpus plus minusve eam excedere vel ad eam accedere dicitur: et haec certe distinguitur reipsa a quantitate quam mensurat. Proportionali modo res habet in motu, qui tametsi dicatur idem prout absolute spectatur ut tendentia media inter duos terminos eosdem per eamdem viam, non est tamen reipsa idem prout est tardior aut velocior.

196. *Corollarium II.* – **Partes et differentiae temporis.** — Cum motus sit quid continuum, ita et tempus. Partes itaque temporis accipi debent proportionali ratione ac accipiuntur in quantitate continua, puta in linea. Quemadmodum igitur divisio lineae est punctum, partes in quas dividitur sunt etiam lineae secundum prius et posterius in positione; sic etiam ipsa divisio motus dicitur punctum seu *nunc* temporis, partes vero ex hac divisione resultantes et ipsae sunt tempus, quarum una constituit *praeteritum*, altera *futurum*. Ad rem S. Thomas. " *Nunc* non est pars temporis, sicut neque id per quod distinguitur motus, non est pars motus, scilicet aliqua divisio signata in mobili: sicut etiam nec puncta sunt partes lineae; duae enim lineae sunt partes unius lineae. „ (*4. Physic.* lect. 18. fin.) Et paulo inferius eamdem proportionalitatem sic egregie evolvit ex mente Philosophi. " *Nunc* dividit tempus, in quantum consideratur ut multa in potentia, prout scilicet accipitur seorsum ut principium huius temporis, et seorsum ut finis alterius: et in quantum sic accipitur, accipitur ut alterum et alterum *nunc*. Sed secundum quod accipitur ut copulans tempus et continuans, accipitur ut idem. Et hoc manifestat per simile in lineis mathematicis, in quibus magis est manifestum. Non enim in lineis mathematicis punctum quod signatur in medio, semper intelligitur idem: quia secundum quod dividitur linea, intelligitur aliud punctum quod est ultimum unius lineae, et aliud secundum quod est ultimum alterius: quia

linèae, secundum quod sunt divisae actu, intelliguntur ut contiguae; contigua autem sunt quorum ultima sunt simul. Sed secundum quod punctum continuat partes lineae, sic est unum et idem: quia continua sunt quorum terminus est idem. Et sic est de *nunc* respectu temporis, quia uno modo potest accipi divisio temporis secundum potentiam, alio modo secundum quod terminus communis duorum temporum, uniens et continuans ea „ (*loc. cit.* lect. 21.).

Hinc duo ulterius patent. Primo: quod simul existit de toto tempore, est *nunc indivisibile*, quemadmodum quod simul secundum positionem existit de linea, nequit esse nisi *punctum indivisibile*. Secundo: quemadmodum indivisibilia continuantia secundum quantitatem non sunt entitas aut modus positive realiter distinctus ab ipsa entitate quantitatis in qua considerantur [96]; sic in uno tempore indivisibile *nunc*, quod concipitur quasi fluens, partesque diversas eiusdem temporis uniens et continuans, non est quid positive realiter distinctum ab ipso tempore ac motu, ac propterea sicut est unus idemque motus, sic etiam dicitur *idem realiter nunc* in toto tempore ac motu. Sed ut in motu sunt partes et partes sine fine mente designabiles mutuo sibi continuo fluxu succedentes, sic etiam plures et plures sine fine divisiones motus designatione mentis accipi queunt secundum ordinem prioris et posterioris, et sic plura etiam *nunc ratione differentia*. Atque ita intelligo S. Thomam sic aientem. " Dicendum quod *nunc* temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili. Mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subiecto, et ratione: unde aeternitas non est idem quod *nunc* temporis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 4. ad 2.) In his verbis, τὸ *mobile* puto esse accipiendum sensu formali, videlicet pro ipsa re *secundum quod actu movetur* ideoque intra binos terminos motus existere concipitur.

197. *Coroll. III.* — **An et qua ratione minimum de tempore accipi queat.** — Quoniam in tempore invenitur tum ratio cuiusdam magnitudinis continuae, tum ratio cuiusdam quantitatis discretae; illud quidem secundum continuitatem motus, hoc vero secundum eius numerabilitatem accipitur: hinc tempus dicitur *longum* aut *breve* sub priori respectu, *multum* et *paucum* sub altero. Ita S. Thomas (4. *Physic.* lect. 19.). Iam age, si primo modo spectetur, existit quidem indivisibile temporis, ut dictum est, sed impossibile est accipere *tempus minimum:* quemadmodum in linea accipi quidem potest terminus ipsius, sed non linea minima. Omne quippe continuum est sine fine divisibile. Quod si alio modo res spectetur, datur tempus quoddam minimum, quod scilicet accipitur ut unitas ab intellectu motum numerante, et hoc proprie dicitur *momentum.* Est itaque momentum *tempus inter duo nunc per ordinem ad intellectum numerantem.* Quoniam vero pro diversitate intellectuum idem motus potest magis minusve numerari; et etiam idem intellectus quandoque maiorem, quandoque minorem numerum in eodem motu accipit: hinc momentum non est quid constans in magnitudine, sed dantur momenta alia aliis longiora. Hinc saepenumero, per defectum scilicet numerationis, dies quasi momentum nobis videtur; et vicissim, ob rationem oppositam, brevissimam horam quasi annum computamus. Confer S. Thomam loc. cit.

THESIS XXVI.

Tempus habet esse obiectivum et reale. Quod vero absolutum vel imaginarium nuncupantur, secluso imaginationis phantasmate, est ens rationis cum fundamento in ipsa successionis duratione absolute possibili.

198. ***Probatur I. pars.*** — Ratio facilis est ex dictis. Quemadmodum enim dantur entia permanentia et immo-

bilia, sic etiam dantur entia successiva et mobilia. Atqui successionem in motu consequitur tempus. Ergo tempus est vera passio entium realium, ac propterea esse habet reale et obiectivum. Neque obstat, quod impossibile sit, tempus vel aliquam partem temporis *simul* existere. Eiusmodi quippe simultanea existentia destrueret ipsam formalem rationem entis successive durantis, cuiusmodi est motus.

Dices. Numerus non existit formaliter nisi per actum animae numerantis. Atqui tempus est quidam numerus, ut patet ex definitione tradita. Ergo tempus non habet esse obiectivum extra animam.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de actuali numeratione, *conc.;* si sermo sit de numero prout est in rebus numeratis, ut scilicet accipitur pro ipsa earumdem numerabilitate, *neg. Contradist. minorem*, et *neg. conseq.*

Ad rem S. Thomas. " Positis rebus numeratis necesse est poni numerum. Unde sicut res numeratae pendent a numerante, ita et numerus earum: esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus qui sit causa rerum, sicut est intellectus divinus; non autem dependent ab intellectu animae. Unde nec numerus rerum ab intellectu animae dependet, sed solum ipsa numeratio, quae est actus animae, ab ipsa anima dependet. Sicuti ergo possunt esse sensibilia sensu non existente, ita possunt esse numerabilia et numerus, non existente numerante. „ (4. *Physic.* lect. 23.) Scite autem subdit S. Doctor, speciali quadam ratione posse affirmari, quod existentia temporis complementum quoddam accipiat ab intellectu ipsum numerante, quia scilicet inde eius partes accipiunt quamdam quasi *totalitatem* et *simultaneitatem.* " Si motus, pergit S. Doctor, haberet esse fixum in rebus, posset absolute dici, quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidis, ita etiam anima non existente esset numerus motus qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio: sed totalitas motus accipitur per considerationem

animae compararitis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile : *ipsa tamen totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu*, ut supra dictum est. Et ideo signanter dicit Philosophus, quod tempus, non existente anima, est *utcumque ens*, id est imperfecte; sicut et si dicatur, quod motum contingit esse sine anima imperfecte „ (*loc. cit.*).

199. ***Explicatio et probatio II. partis.*** — Nomine temporis *imaginarii* intelligitur successio illa continua indefinita, initio et fine carens, quam apprehendimus quasi huius mundi creationem praecesserit, eoque etiam in nihilum redacto permansuram. Vocatur *absolutum*, ut quod a reali corporum existentia concipitur independens; *imaginarium* vero ob adiunctum imaginationis phantasma quod hanc conceptionem comitatur. Quare sic se habet ad tempus reale, sicut spatium per se spectatum ad extensionem realem [125,130], et consimiles quasi proprietates sibi adsciscit. Hae praecipue tres recensentur, *indestructibilitas*, *immobilitas*, ac *unitas*. Dicitur *indestructibile*, quia, ut diximus, exhibetur ut initii et finis plane incapax : *immobile* vero secundum relationes prioris et posterioris quae in eo concipiuntur : *unum* denique, quippe in eo et secundum illud motus omnes diffluere et mensurari concipiuntur (1). Existit tamen quoddam discrimen inter spa-

(1) " Sicut in corporibus concipimus quoddam spatium permanens, cuius aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum concipimus quoddam spatium fluens et successivum, cuius aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab aeterno, intelligeretur ut replens totum illud spatium eique coëxistens. Igitur si realis duratio motus apprehendatur, ut coëxistens tali parti illius successionis imaginariae quae praeteriit, et ut sic appelletur tempus praeteritum, impossibile est, ut sub ea connotatione et rationis apprehensione iterum producatur, non quidem ex parte sua, sed ex parte alterius extremi. Et ratio est quia illud spatium imaginarium fluens concipitur ut omnino necessarium et immutabile in suo fluxu, et ideo pars eius, quae concipitur ut semel praeterita, non potest concipi ut iterabilis: nam illud spa-

tium et tempus imaginarium. Etenim primo partes spatii sunt permanentes, partes temporis sunt fluentes. Praeterea spatium semper concipitur ut quid continens corpora et reale evadit secundum quod a corporibus existentibus est actu occupatum vel terminatum [130]: tempus vero semper concipitur ut passio motum consequens; motus quippe dicitur esse in tempore sicut res in numero, ut notavit S. Thomas (4. *Physic.* lect. 20).

Ex hac descriptione patet probatio intenta, eaque reipsa non differt ab ea qua usi sumus in re simili [th. XVI]. Quemadmodum enim spatium per se spectatum nec dici potest esse aliquid actu existens, neque aliquid omnino confictum, sed est quoddam ens rationis fundatum in non repugnantia seu aptitudine corporum ad occupandum vel terminandum tale spatium: sic etiam, ob similes plane rationes, ratiocinandum est de tempore hoc absoluto seu imaginario. Nam proprietates quas enumeravimus, sine contradictione nequeunt inveniri in ullo ente actuali. Aliunde, data quacumque successione, absolute ac necessario verum est, ut possit esse alia posterior, et ut potuerit esse alia anterior, et hoc sine fine. Recole demonstrationem in cit. th. allatam, quippe iisdem fere verbis esset hic transcribenda.

200. *Coroll. I.* — **Mensura temporis.** — Ex dictis facile intelligitur, unumquemque motum suo intrinseco tempore esse mensurabilem: et haec est intrinseca et formalis mensura cuiusque motus, secundum quam nimirum est mensurabilis. Ad rem Toletus. " Scito, quum tempus sit passio motus; est enim ipsius successio secundum prius et posterius: quod tot sunt tempora quot motus; passio

---

tium, cum concipiatur ut omnino necessarium, non causatum, etiam concipi debet, ut habens intrinsecam necessitatem in fluxu et ordine suarum partium, ac proinde quae semel praeteriit non potest concipi ut iterum rediens. Ex quo fit, ut pars realis temporis, quae semel coëxtitit parti praeteritae illius successionis imaginariae, non possit iterum ei coëxistere: et ideo tempus praeteritum, sub hoc conceptu coëxistentis seu replentis talem partem spatii successive imaginarii, non potest redire. „ Suarez (*Metaph.*, D. 50. sect. 9. n. 15.).

enim sequitur rei naturam ubicumque sit. Sicut igitur tot sunt magnitudines, quot corpora; ita tot tempora, quot motus. Est enim tempus mensura formalis motus, et extensio ipsius seu forma, per quam motus mensurabilis est, et partes priores et posteriores habet. Et oppositum dicere est ignorantia magna in philosophia. „ (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 4.) Quemadmodum vero una quantitas accipitur ut extrinseca mensura ad aliam manifestandam, sic etiam tempus uni motui intrinsecum accipitur ut mensura alterius motus seu temporis. Cum vero motus orbium coelestium sit maxime constans et uniformis; constantia autem et uniformitas proprietates sint mensurae, ut mensura est: hinc tempus his motibus intrinsecum recte accipitur ut communis mensura ceterorum motuum, ac propterea tempus *generale* nuncupatur. Et hoc modo existit unum quoddam tempus reale, unitate scilicet sive unius motus, sive unius seu communis mensurae. Et huc spectat doctrina Angelici sic aientis. " Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, secundum quem, quum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in X. Metaph. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subiectum et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus solummodo comparatur, ut mensura ad mensuratum; unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una mensura separata multa mensurari possunt. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 5.) Confer Suarez (*Metaph.* D. 50. sect. 10.).

201. *Coroll. II.* — **De praesentia rei in tempore.** Quemadmodum simplex rei praesentia alicui loco, quae *ubicatio* dicitur, per quamdam relationem indistantiae a loco declaratur [131, I], sic praesentia qua res creata uni prae alio tempore adest, explicari debet per mutuum respectum *coëxistentiae* utriusque. Et huc spectat categoria *Quando.* Haud difficulter haec res intelligitur, si sermo sit de tempore aliquo reali: nec praeter utriusque existentiam aliud fundamentum postulari potest quo talis relatio exsurgere intelligatur. Ceterum, cum tempora omnia realia secundum se indifferentia sint, ut uni prae altera parte coë-

xistant illius successionis imaginariae quam ante descripsimus, hinc subtiliter a pluribus inquiritur, quid rei sit quod hanc differentiam ultimo ac formaliter determinet in re quacumque creata sive successiva sive etiam permanenti. Suarez aliquo modo conatur id explicare (*Metaph.* D. 50. sect. 9. n. 18.). Ad me quod attinet, id ipsum dico in re praesenti quod antea dixi [133].

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS ALTERA

DE ANIMA RATIONALI

INTRODUCTIO.

202. **Tractationis subiectum.** — Post considerationem de *Natura corporali*, recta disciplinae consecutio postulat ut de *Natura spirituali* agatur, creata primum, dein increata. Etsi vero ex divinae revelationis principiis bene multa nobis innotescunt de creaturis pure spiritualibus, quas Angelos nominamus, solius tamen naturalis rationis ductu probabilem dumtaxat notitiam de ipsa eorumdem existentia obtinere vix possumus. Quocirca de sola *Anima rationali* in praesenti tractatione disputabimus, de Deo postea acturi. Iam age, veteres Doctores Scholastici Aristotelem sequuti, sub uno communi titulo *De Anima*, quaestiones omnes comprehendebant quae tria genera animarum spectant, vegetativam scilicet, sensitivam, et rationalem. Est autem manifestum, tractatum de Anima rationali, *prout rationalis est*, ingenti discrimine separari a ceteris. Ratio huius asserti facilis est. Anima enim rationalis, forma corporis licet, materiae tamen capacitatem excedit in suo esse et operari, cum sit spiritualis et operationem sibi propriam corpori non communem habeat: quod de gradu

animae dumtaxat vegetativae vel sensitivae dici non potest. Quare scientia de anima rationali, prout rationalis est, ipsam animam respicit, ut subiectum attributionis: hoc e converso, in ea quae versatur circa animam vegetativam vel sensitivam, est potius ipsum corpus animatum, quam anima. Hinc praeterea efficitur, ut contemplatio de anima rationali ad confinia metaphysicae, non solum accedat proxime, ut quae in praecedenti parte disputavimus, verum etiam proprio quodam iure potest et debet ut pars Metaphysicae spectari: obiectum quippe Metaphysicae est ens immateriale. Atque haec est expressa sententia Stagiritae, qui (1. *De partibus animal.* c. 1.) data opera ostendit ad philosophum *naturalem*, (disciplinam physicam scilicet), non spectare *de omni anima disserere*, sed tantum de vegetativa et sensitiva; considerationem autem *de intellectu*, ut de re a materia abstracta, *ad scientiam altiorem*, quae certe alia esse non potest a Metaphysica. Ceterum, cum entia, ut ait Auctor de *Divinis Nominibus*, c. 7., ita sint ordinata ut supremum generis inferioris attingat infimum generis superioris, hinc anima rationalis, prout loquitur Angelicus (2. *Cont. Gent.* c. 68.), est quasi *quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.* Quare scientia de ea, tametsi iuris sit metaphysici, ut dictum est, proxime tamen consociatur cum doctrina iam tradita de anima secundum physicam considerationem formae informantis, ut in decursu tractationis manifestum fiet.

203. **Tractationis partitio, ac propria difficultas.** — Quum hic agendum sit de anima intellectiva, prout supra communem ceterarum animarum rationem evehitur, eas dumtaxat quaestiones ventilabimus quae eidem propriae sunt. Quas enim communes habet cum anima vegetativa et sensitiva, in praecedenti parte enucleatas dedimus. Commode ad tres Disputationes revocari poterunt, in quarum prima de ipsa anima rationali, h. e. de ipsius substantia seu essentia: in secunda vero et tertia de duplici eius suprema facultate, de humano scilicet intellectu et voluntate agendum erit. Patet autem, quanta sit arduitas in

re praesenti. Etsi enim facillimum est animae nostrae existentiam agnoscere; quo spectat illud Augustini; *Qui se habere animam non cognoscit, nescio an eam habeat:* difficillimum tamen est de natura intima ipsius apte disserere. Imprimis enim hic maxime opus est contemplatione reflexa. Constat autem directis mentis operationibus reflexas esse difficiliores: cum enim a sensibilibus incipiat quaevis cognitio nostra, et sensus utpote reflexioni impares semper ad exteriora trahant, mens ut in seipsam redeat quasi vim sibi inferre debet. Praeterea, in physicis circa plura obiecta multiplicantur experimenta et observationes: hic vero unum tantum subiectum explorandum adest; quandoquidem conscientia non habetur nisi de propriis actibus, ad ceteros vero homines non fit transitus nisi ope inductionis ob naturae similitudinem. Accedit quod reflexio provectiore tantum aetate exercetur, ideoque minime adsumus primaevae explicationi facultatum nostrarum, easque dumtaxat conscimus, cum iam adoleverunt. Adde etiam ingentem aliam difficultatem quae enascitur ex multiplicitate facultatum quae promiscua operatione, eaque celerrima, mentem simul percellunt: quocirca attentissima scrutatione et quasi venatione opus est, ut recta analysis uniuscuiusque minime impediatur a naturali synthesi qua inter se cohaerent. Maxima denique difficultas creatur ex mirabili animae unione cum corpore, cum videatur plane impossibile, ea existat spiritum inter et materiam: ex quo, ut suo loco apparebit, errores propemodum infiniti, iique inter se maxime oppositi, enati sunt. His de causis conandum est quam maxime, in re adeo salebrosa, investigatione non levi, animoque non nimis fidenti singula expendere: quod certe eo tutius praestabimus, quo diligentius et propius vestigiis Aquinatis insistemus. Constat enim, in iis praesertim quae Deum et animum humanum respiciunt, qui uberius, profundius, ac rectius Aquinate disseruerit, fuisse neminem.

DISPUTATIO I.

DE IPSA ANIMA RATIONALI.

SECTIO I.

Utrum anima rationalis sit spiritus.

204. **Quid proprie veniat nomine spiritus.** — Si huius vocis etymologia spectetur, eam sic expositam habes apud S. Thomam. " Dicendum, quod *spiritus* est nomen positum ad significandam subtilitatem alicuius naturae: unde dicitur tam de corporalibus quam de incorporeis. Aër enim spiritus dicitur propter subtilitatem, et exinde attractio aëris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus: et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus. Et similiter incorporei propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus Deum spiritum, et Angelum, et animam. „ (1. *Dist.* 10. q. 1. a. 4.) Porro subtilitas tribuitur corpori vel ex parvitate quantitatis vel ex paucitate materiae, ut idem S. Doctor expendit (4. *Dist.* 44. q. 2. a. 2. solut. 1.). Hinc ratio subtilitatis quae per metaphoram transfertur ad spiritualitatem rei incorporeae designandam in quadam independentia consistit tum a quantitativis dimensionibus quibus corpora suapte natura subiiciuntur, tum a potentialitate propria materiae qua constant. Cum vero corpora ideo quantitati subiiciantur, quia materia constant, nomen spi-

ritus illi substantiae tributum est, *quae nec materia constat nec a materia pendet in suo esse*. Quare videndum est, an et qua ratione id asserendum sit de anima rationali. Vocamus autem *animam rationalem* primum principium *quo intelligimus et volumus, et ratione cuius a brutis distinguimur*. Dari autem in nobis tale principium, quidquid demum illud sit, tam certum est, quam certum est dari in nobis ipsum intellectionis ac volitionis actum: hoc vero tam manifeste constat cuique, ut ipsa negatione vel dubitatione affirmetur. Licet vero hic supponere, tale principium esse substantiam, praescindendo scilicet, num a corpore distinguatur. Accidens enim potest esse quoddam principium operationis naturalis et immanentis, sed non primum, ut patet ex terminis. Utrum vero a corpore et qua ratione distinguatur, illud est quod ex thesi stabilienda potissimum apparebit.

THESIS I.

Primum principium vitae rationalis in homine nec materia constat nec a materia dependet in esse. Haec porro immaterialitas est ratio per se primo cur sit intellectivum, ac propterea repugnat substantia spiritualis quae non sit intellectiva.

205. ***Demonstratio I. partis.*** — Quod materia constat, quantitativis dimensionibus subiicitur. Atqui primum principium vitae rationalis in homine his dimensionibus subiici non potest. Ergo materia non constat. Huius argumenti propositio constat tum ex dictis [26,27], tum ex communi modo concipiendi omnium hominum, qui pro uno eodemque habent substantiam materia constantem, ac substantiam trinae dimensioni subiectam. Probatur itaque assumptio.

I. Certum est, ex conscientiae testimonio, nos intelligere obiecta omnino inextensa et indivisibilia, et quidem ita ut ipsam rationem inextensi et indivisibilitatis mente capiamus et ab opposita ratione plane distinguamus. Atqui substantia quantitativis dimensionibus subiecta, seu extensa, id praestare non potest. Probatur hoc. Nam tale obiectum nequit repraesentari partim ab una, partim ab altera parte principii intellectivi quod supponitur extensum; siquidem est obiectum plane inextensum. Ergo necesse est, ut totum repraesentetur vel a singulis partibus huius principii, vel ab una tantum. Si hoc postremum dicatur, illud dumtaxat erit principium intellectivum; oportet autem sit inextensum, ne instauretur factum argumentum. Quod si altera fiat optio, manifestum profertur inconveniens. Nam si singuli homines eamdem cognitionem habent eiusdem obiecti, non propterea melius sciunt, quia plures sunt. Ergo substantia ista extensa, quae fingitur singulis suis partibus idem obiectum scire, non idcirco melius ac perfectius ipsa sciret. Atqui substantia istiusmodi partibus constat naturaliter superfluis: perinde quippe intelligit obiectum indivisibile per unam, ut per multas cognitiones. Ergo in citata hypothesi profertur in medium substantia quaedam ex sua ipsa naturali constitutione partibus constans plane superfluis. Id porro est manifestum inconveniens, siquidem natura dives quidem est, sed non prodiga.

II. Certum est, principium intellectivum supra seipsum perfecta reflexione redire; quippe non modo intelligimus, sed intelligimus nos intelligere. Atqui in extenso idem numquam redit supra seipsum, sed ad summum una pars flectitur supra aliam: praeterea, per hanc replicationem res extensa priorem modificationem non attingit, sed novam induit, quam iterum reflectendo exuet, et ita in infinitum. Ergo principium intellectivum nequit esse extensum.

III. Certum est, omnes intellectiones volitionesque nostras sic a nobis elici, ut omnium simus plane conscii, easque mutuo comparemus invicem. Atqui utrumque esset

plane impossibile, si principium intellectivum esset res quaedam extensa. Prob. hoc. Ac primo quidem repugnaret praedictae conscientiae unitas. Nam impossibile est, ut quis conscientiam habeat operationis quae ab eo non elicitur. Atqui in hac hypothesi unaquaeque pars suam propriam intellectionem et volitionem haberet. Ergo nulla conscientiam haberet intellectionum et volitionum aliarum. Repugnat praeterea mutua earumdem comparatio. Etenim non possunt mutuo comparari quae a comparante non cognoscuntur. Atqui in hac hypothesi nihil esset eiusmodi, sed plura dumtaxat principia, quorum unumquodque suam operationem cognosceret, non alterius.

IV. Denique sic arguere licet. Principium quod intelligit, est illud ipsum quod libere vult; quippe volitio eaque libera per se consequitur cognitionem. Atqui principium intellectivum extensum pluribus partibus naturaliter constaret, quarum singulae intelligerent. Ergo singulae etiam possent libere velle. Atqui id manifestam repugnantiam continet. Nam impossibile est aliquod compositum, cuius partes possint habere ex natura rei operationes omnino oppositas et invicem repugnantes, quales sunt velle et nolle efficaciter idem. Atqui, in hypothesi quam consideramus, id plane contingeret. Apposite I. B. De Benedictis. " Aut enim, ait, partes... heterogeneae, aut homogeneae forent. Utroque modo possent invicem dissentire, si singulae sunt intellectivae ac liberae. Nam si sunt intellectivae inaequaliter, inaequaliter sunt etiam volitivae. Posset ergo pars una bonum aliquod... efficaciter respuere, dum illud altera pars efficaciter quaerit: una amare quod altera odit: una peccare, dum altera meretur; adeoque una beari, dum altera damnatur. Quae sane in idem individuum cadere nullatenus possunt. Hoc idem a fortiori valet, si partes sunt homogeneae. Quo enim maior est partium aequalitas, eo minor est unius ad alteram subordinatio in operando, adeoque minor in volendo consensus. „ (*Philos. Peripat.* to. 4. lib. 2. q. 3. c. 2.)

206. ***Demonstratio II. partis.*** — Generale argumentum huc redit. Ea substantia dicitur pendere in esse

a materia, cuius esse per se primo est actus materiae, quod scilicet nequit intelligi nisi in concretione cum materia. Cum vero actus secundus, qui est operatio, non possit excedere perfectionem principii a quo procedit et cui immanet, oportet, cuius esse nequit intelligi nisi in concretione cum materia, eamdem a materia dependentiam habeat omnis eius operatio ab eo procedens eique immanens. Si itaque operatio intelligendi et volendi capacitatem organi corporalis excedunt, eamdem excellentiam habeat necesse est substantialis perfectio principii intellectualis a quo procedunt, atque adeo ei non idem sit naturaliter esse quam esse in materia (1). Porro ita plane res habet in praesenti.

I. Patet hoc imprimis si consideretur amplitudo obiecti ad quod intellectiva cognitio se protendit. Intelligimus enim obiecta plane inextensa et incorporea, puta Deum, virtutem, aliaque generis eiusdem. In rebus etiam materialibus capiendis, eas plane intelligimus secundum rationes plane immateriales, utpote communes, vere et proprie,

(1) Hunc modum *explicandi* et *probandi* independentiam a materia, quae est propria animae intellectivae, sic praeclare exponit S. Thomas. " In anima rationali considerari oportet. quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale, ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi. sicut oculus est organum videndi, ut probatur in 3. de Anima. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi iudicaverunt, partem animae intellectivae esse aliquid per se subsistens. Dicit enim Philosophus (3. *De Anima*), quod intellectus est substantia quaedam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis (Dial. *de Pulchro*), animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam: large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur, quod intellectus movet seipsum, quia a seipso operatur. „ (Qq. Disp. *De Anima*, a. 1.)

rebus etiam immaterialibus, ut sunt ratio entis, substantiae, et sexcenta alia. Atqui talis cognitio non potest esse organica. Ratio est, quia cum cognitio perficiatur secundum vitalem assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, modus essendi istius in cognoscente est secundum modum essendi ipsiusmet cognoscentis. Si igitur cognitio sit organica, oportet modus essendi intentionalis quem res cognita tali cognitione adquirit, organicus sit, materialis scilicet et extensus, ut videre licet in actu sentiendi. Atqui evidens est, tali repraesentandi modo non posse rem indivisibilem et immaterialem, qua talem, cognoscenti exhiberi. Nec refert, quod intelligamus incorporea per analogiam quamdam ad res corporeas. Etsi enim talis analogia revera datur, si spectatur phantasma quod comitari solet actum intellectionis; etsi etiam aliquo modo existit in ipsa simplici intellectuali apprehensione, ut suo loco exponemus: ipse tamen *iudicandi actus*, quo maxime perficitur intellectualis cognitio, recta, ut ita dicam, tendit ad ipsam obiecti simplicitatem et immaterialitatem menti exhibendam: siquidem optime scimus, res incorporeas minime in se habere modum illum analogicae repraesentationis quo apprehendi solent. Quare optime Suarez. " Licet intellectus animae coniunctae corpori non concipiat propriam entitatem Dei, aut Angeli, nec illam repraesentet, vel apprehendat eius spiritualitatem aut modum essendi, prout est in se; nihilominus, quantum ad actum iudicii, vere cognoscit, illas substantias esse immateriales, et incorporeas, et alterius ordinis a substantiis quantitati subiectis: qui actus non potest cadere in sensum. Quin potius ad ferendum hoc iudicium elevatur mens nostra supra sensus, et vincit illos, a sensibilibus abstrahendo, ut de spiritualibus, quatenus talia sunt, iudicare possit. Ergo talis actus spiritualis est. „ (*De Anima*, lib. 1. c. 9. n. 21.)

II. Alterum praecipuum argumentum ducitur ex modo intelligendi, qui manifeste apparet alius omnino a modo operandi facultatis organicae. Etenim primo, facultas organica non potest supra seipsam completa reflexione redire, ut ante diximus: id contra maxime praestat intelle-

ctus. Praeterea facultas organica, organo per aetatem debilitato, cognitionem imperfectiorem habet, ut apparet in senibus: intellectiva virtus e converso, dummodo eius exercitium per accidens non impediatur, aetate acrior et perfectior est, ut in senectute cernere licet, in qua, etsi homo corpore utitur languidiore, tamen mentis acumine, iudicii maturitate, consilii prudentia excellit. Denique, ut optime arguit S. Thomas: " Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili: intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia; quin immo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. „ (2. *Cont. Gent.* c. 66.)

III. Accedit postremo manifesta demonstratio ex parte voluntatis, eaque duplex. Primo quidem propterea quod animus noster spiritualibus rebus maxime delectatur, et quasi pascitur ac nutritur. Atqui unumquodque delectatur in rebus sibi similibus et cognatis. Hac ratione antiqui philosophi utebantur ad animae spiritualitatem evincendam, ut refert Tertullianus (*De Anima*, c. 6.). *Quia*, ait, *omne corpus corporalibus ali iudicant, animam vero, ut incorporalem, incorporalibus sapientiae scilicet studiis.* Deinde omnis materialis virtus, quemadmodum non habet esse nisi in organo corporali, ita subiiciatur necesse est exterioribus agentibus quibus ipsum organum subiicitur. Atqui contra omnino accidit in voluntate propter arbitrii libertatem. Ex quo tertio sic arguimus cum S. Thoma (2. *Cont. Gent.* c. 66.). Omnia agentia materialia quae experimur, tametsi cognitione et appetitu elicito non destituuntur, determinatam operationem et uniformem modum habent operandi, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Ergo haec determinatio ex materialitate provenit. Atqui intellectus et voluntas se habet ad diversa et opposita. Ergo signum est eas esse facultates plane immateriales.

207. ***Demonstratio III. partis.*** — Intellige imprimis quid asserimus. Dicitur aliquid *per se primo* alicui subiecto convenire, quod ei convenit, non solum necessario, sed etiam convertibiliter: quo modo habere tres angulos aequales duobus rectis per se primo praedicatur,

non de triangulo isoscele, sed de triangulo absolute [*Pr. Ph.* 66]. Quaeritur itaque in praesenti, an ratio intellectivi et ratio spiritus sic invicem connexae existant, ut haec a priori sit plane inseparabilis. Id porro ideo expendimus, ut *perfecta* demonstratione constet, proximam et ontologicam radicem intellectualitatis in ipsa substantiae spiritualitate inveniri: siquidem ope perfectae demonstrationis eiusmodi praedicata de subiecto ostendere oportet [*Pr. Ph.* 392].

Iam age, en argumentum. Quo magis aliquid a materialitate recedit, eo perfectius divinae actualitatis similitudinem in se refert [27]. Hinc perfectiorem nobilioremque operationem sortiatur oportet; quandoquidem secundum essendi nobilitatem ipsa operationis nobilitas dimetienda est. Atqui substantia spiritualis corporeas plane excedit in immaterialitate, ut notum est ex terminis. Ergo eas, quaecumque illae sint, excedere etiam debet in perfectione suae operationis. Atqui rursus sensu communi naturae constat, ea quae vitaliter operantur, qua talia, praestare iis quae operantur quidem, sed non vitaliter, ac similiter cognoscentia praestare non cognoscentibus. Ergo substantiae spiritualis propria et connaturalis operatio vitalis et cognoscitiva sit oportet, quo nomine appetitum quoque elicitum comprehendo, cum sit naturalis quaedam sequela cognitionis. Haec ultima consequentia manifesta est: secus enim istiusmodi substantia, immaterialis licet, in perfectione suae operationis cederet ipsis vegetalibus ac brutis animantibus, quae substantiae quidem sunt materiales, vitalem tamen et cognoscitivam operationem habent. Si itaque operatio cuique substantiae spirituali propria vitalis et cognoscitiva sit oportet, eo ipso erit intellectualis: siquidem intellectus nihil aliud est nisi facultas immaterialiter cognoscitiva. Ergo repugnat substantia spiritualis quae non sit intellectiva, cuius scilicet propria et connaturalis operatio non est intelligere.

Praecedentem demonstrationem confirmat Angelicus eleganti plane discursu seu inductione. " Considerandum est, ait, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc

distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem: propter quod dicit Philosophus, 3. *De Anima*, tex. 37, quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2. *De Anima*, tex. 124, dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia: et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia, et *immixtus*, ut dicitur in 3. *De Anima*, tex. 4... 7. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 1.) Confer Suarez (*Metaph.* D. 85. sect 3. n. 17... 22.): item I. Kleutgen (*Filos. antica*, tratt. 9. n. 968, 969).

208. *Coroll. I.* — **Materialismi reprobatio.** — Ex tradita demonstratione manifestum est imprimis, non posse principium vitae rationalis quasi corpus aliquod censeri, aut corpoream quamcumque sive complexionem, sive temperationem, sive compositionem. His verbis complectimur diversas materialismi formas ab Aristotele iampridem reprobatas (1. *De Anima*), et hac nostra aetate a non paucis resuscitatas. Generale eorumdem placitum illud est, ut praeter corpus eiusque materiam, nihil existere asseratur: quod explicant alii *mechanice* pro diverso numero, figura, motuque locali atomorum: alii *dynamice* omnia reducentes ad vires generales materiae brutae earumdemque variam compositionem ac mutuum temperamentum: alii denique *physiologice*, sistendo scilicet dumtaxat in materiali organismo. Perspicue vero elucet, quam abnormis sit eiusmodi doctrina, et aliena a dignitate humana quam in thesi vindicavimus. Accedunt alia tria digna quae considerentur.

Etenim primo, hic philosophandi modus par minime invenitur, ut pro merito explicetur ipsa vita organica sive brutorum sive vegetalium, ut abunde in praecedenti parte demonstravimus. A fortiori proinde repudiari debet, si ad vitam ipsam intellectivam extendatur. Adhuc, partes quaecumque materiales earumdemque materialis compositio ac temperies perpetuo sibi succedunt et variantur assidue, immoto permanente principio intellectivo quod in nobis experimur. Ergo falsissimum est, eiusmodi principium non esse nisi corpus ipsum nostrum vel eius qualemcumque modificationem. Postremo, si principium intellectivum nihil aliud esse dicitur, nisi temperamentum quoddam vel modificatio corporearum qualitatum sive motuum, eo ipso ad genus accidentis revocatur. Atqui hoc repugnat in terminis. Ut enim paulo ante notavimus [204], hic sermo est de primo principio vitae rationalis: accidens autem potest esse quidem principium qualecumque operationis naturalis et immanentis, sed non primum.

209. *Coroll. II.* — **Lockii ceterorumque sensistarum error.** — Summa huius doctrinae in eo cernitur, ut in homine nulla cognitio et appetitio ponatur, nisi ordinis dumtaxat sensitivi. Etsi enim a nonnullis huius scholae magistris agnoscitur vis quaedam actuosa in receptas sensationes reagens, ea tamen, si ipsos audiamus, nihil aliud praestat, nisi attentionem quamdam seu conatum, quo vividius apprehendantur obiecta sensilia, eaque iuxtapositione quadam comparentur invicem et componantur: ut manifestum fit inspicienti statuam quam a Condillachio, sensistarum facile principe, adornatam habuimus. Hinc ortus recens ille *positivismus*, qui est commune fulcimentum incredulorum omnium nostrae aetatis. Scilicet, nihil reale seu positivum, (haec enim promiscue accipiuntur in hac schola), nisi quod experientia testatur seu phaenomena sensibilia relationesque quibus haec inter se colligantur quoad tempus et spatium. Quidquid proinde praeter haec in medium producitur, ex positivistarum mente, ut mera quaedam illusio amandari debet, cui nihil reipsa subest. Patet manifeste, hoc systemate animi spiritualitatem ra-

dicitus evelli : cognitio siquidem sensitivi ordinis organica est, non spiritualis [78]. Ex quo patet ulterius, quam pestiferae sint illationes, quas ex tali philosophandi modo in mores derivari oportet. Si enim omnis nostra cognitio intra sensitivum dumtaxat ordinem coërceatur, ipsa etiam erit suprema interna regula boni malique moralis. Quocirca ratio finis ultimi ex voluptate corporea et mensura officiorum ex utilitate desumenda est. Immo, si rectius loqui velimus, homo et brutum una eademque communi specifica definitione concluduntur, animalis scilicet, adeoque ut eadem est utriusque species, sic eadem erit etiam utriusque moralis conditio!

210. *Coroll. III.* — **Phrenologismus seu craniosco-pia.** — Haec est determinata quaedam forma seu vestis, quam materialismus vel sensismus ineunte hoc saeculo induxit. Auctorem habuit Gall, eiusque discipulum et collaboratorem Spurzheim. Summatim huc redit. Cerebrum multis distinctis organis coalescit, quae, prout magis vel minus explicantur in infante, mollem adhuc eius calvam magis etiam minusve hac illac impellunt. Hinc processu temporis externis capitis partibus durescentibus, diversas efficiunt protuberantias in calvaria pro diversitate circumvolutionum et dimensionum ipsarum. Haec porro organa cum suis respondentibus extuberationibus sunt sedes primitivarum animi facultatum, quae eorum nomine appellari queunt, quaeque sunt ipsae naturales animi propensiones, v. g. ad poësim, homicidium, amores, etc. Inter has minime adnumerantur facultates quas Metaphysici considerant, adeoque nec intellectus et voluntas: quandoquidem in hoc systemate hae sunt facultates quaedam *secundariae*, prioribus quasi subiectae earumdemque veluti attributa generalia, adeoque toties in eodem homine repetitae inveniuntur, quot sunt propensiones illae primitivae quibus ipse pollet. Si quis igitur noverit locum cuiusque facultatis in calvaria, is poterit ex protuberantiis quas in ea cernit, earumdemque dimensionibus, iudicium sumere propensionum quas quisque sortitur, quin dimetiri etiam maiorem minoremve intensitatem ipsarum. Quod spectat vero numerum horum organorum, Gall

plusquam viginti recensuit: Spurzheim ad quinque et triginta pervenit, ac facultates *instinctivas* in posteriore, *affectivas* in superiore media, *intellectuales* denique in anteriore parte cerebri sedere iussit. Apud alios maior etiam est numerus, ita ut nonnulli plusquam centum se in calva detexisse affirment. Iam age, ex hac simplici enarratione manifestum fit quod initio asseruimus, hoc systemate scilicet, si retineatur, actum esse de animi spiritualitate, ideoque ad materialismum vel sensismum logica consecutione necessario deveniendum fore. Ratio est, quia intellectus et voluntas, in hoc systemate, ponuntur quasi attributa seu proprietates primitivarum facultatum quae sunt vel organa ipsa cerebri, vel organicae saltem, ideoque multiplicari dicuntur pro multitudine ipsarum. Atqui manifestum est cuique, proprietatem organi, vel organicae facultatis, et ipsam esse organicam. Ergo intellectus et voluntas, ex vi principiorum huius systematis, organicae facultates sint oportet, adeoque minime spirituales. Accedit quod nullo rationis vel experientiae momento fulcitur haec opinatio, quin factis certis saepenumero repugnat. Sic, exempligratia, cranium pecudum in se ostendit extuberationem seu organum theosophiae, dum contra extuberatio seu organum stupiditatis ostensum est in cranio doctissimorum virorum! Confer hac de re Forichon (*Le matérialisme et la phrénologie combattus dans ses fondements.* Paris, 1840).

Solvuntur difficultates.

211. ***Obiectio I.*** — Intellectus est facultas hominis. Atqui homo est substantia corporea. Ergo intellectus corporeus etiam dicendus est.

Respondeo. *Dist. mai.* Intellectus est facultas hominis, ut est suppositum seu persona quae operatur, *conc.;* ut est natura secundum quam operatur, *subdist.;* idque per se primo ut est natura quaedam corporea, *neg.;* secundum partem dumtaxat huius naturae qua materiae capacita-

tem excedit, *conc. Contradist. similiter minorem et neg. conseq.*

Ut inferius demonstraturi sumus, principium intellectivum in homine, licet immateriale, substantialiter tamen materiae coniungitur ut forma: ex qua unione, in puris hominibus, duplex resultat unitas, naturae scilicet, quae est humanitas, et personae, puta Petri vel Pauli. Cum vero suppositum seu persona sit illud *quod* habet esse et operatur operationes omnes naturae in qua subsistit; natura autem eiusque principia constitutiva se habent respectu suppositi per modum *formae secundum quam* operatur [*Pr. Ph.* 532, 648]: hoc sensu verissime Petrus vel Paulus, sicut sentit, ita ipse est qui proprie intelligit. Quod si consideretur principium ipsum formale secundum quod hae operationes eliciuntur, ingens discrimen existit inter intellectionem volitionemque, et reliquas operationes, ut sunt sentire, vegetare, etc. Nam hae sunt omnes operationes organicae, actus scilicet inhaerentes tamquam subiecto ipsi corpori animato: intellectio contra sic manet in anima ut corpori non communicetur, cum excedat capacitatem materiae corporalis. Cum enim anima humana sit suprema in nobilitate formarum, ut ait S. Thomas, *in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materiae corporali, et haec virtus dicitur intellectus.* (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.) Haec modo indicasse sufficiat: uberiorem quippe declarationem paulo inferius habebunt.

Obiectio II. — Principium vitae rationalis in homine ab exteriori materia corporali patitur: cum corpore et secundum motum ipsius corporis movetur: corporaliter etiam movet ipsum corpus: cum corpore nascitur, adolescit, senescit, ab eoque ad vitales operationes inepto recedit. Atqui tanta dependentia inintelligibilis est in principio intellectivo plane immateriali, quod nec materia constet, nec a materia in esse dependeat.

Respondeo. *Dist. mai.* Et haec omnia ostendunt, praeter intellectionem volitionemque, plures alias easque orga-

nicas operationes ab eo principio procedere, *conc.;* et haec ostendunt, ipsam intellectionem volitionemque esse operationes organicas, *neg. Dist. pariter min.* Si tale principium non modo esset immateriale, sed etiam per modum spiritus separati, *conc.;* si, licet immateriale, cum materia tamen substantialiter coniungatur, *neg.*

Omnia quae in hac obiectione proponuntur, manifeste ostendunt, ut inferius demonstrabimus, principium intellectivum, non obstante sua spiritualitate, ut veram substantialem formam corpori uniri. Ostendunt etiam miram connexionem quae existit inter omnes operationes hominis, quaeque propterea manifesto indicio est, eas, ut ut diversas et quodammodo oppositas, ab eodem principio formali procedere, cuius est intellectio. Brevi: haec omnia minime impetunt spiritualitatem principii intellectivi, sed ostendunt illud esse animam et formam, vere et proprie, eamque unicam in uno homine.

Instabis. Ipsa intellectio per se videtur a corpore pendere. Nam ipse usus rationis ex dispositione corporis pendet, ut patet in pueris; per alterationem corporis amittitur, ut in insanis, vel impeditur, ut in dormientibus.

Respondeo. *Dist. assumptum.* Ipsa intellectio per se a corpore pendet, sicut ab *obiecto* intellectui proprio et connaturali in statu coniunctionis, *conc.;* tamquam ab *organo* quo operatio exercetur, *subdist.;* quatenus ipse actus intellectionis sit organicus, *neg.;* quatenus organica est alia operatio, phantasiae praesertim, quae requiritur ad expeditum et ordinatum usum rationis in eo statu coniunctionis, *conc.*

Apposite S. Thomas. " Corpus requiritur ad operationem intellectus, *non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti:* phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem: alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum. „ (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 2. ad 3.) Ut vides, comparatio quae hic adducitur a S. Doctore, valet a fortiori. Si enim etiam aliquid

subsistens *in natura completa*, ut est animal, potest nihilominus ab alio pendere *ratione obiecti;* quid mirum si talis dependentia existat in principio intellectivo, quod est quidem res subsistens, sed *in natura incompleta*, cum sit pars speciei humanae? Est autem proprium obiectum intellectus corpori coniuncti natura corporalis ob substantialem unionem cum corpore animae connaturalem, ut suo loco videbimus. Cum vero talis natura praesentetur intellectui mediante phantasmate, operatio autem phantasiae sit organica, nihil mirum, si, laeso organo quo ea exercetur, ipsa non recte peragatur et sic ipse usus rationis impediatur. Quare etiam haec instantia unionem principii intellectivi cum corpore declarat, non vero eius spiritualitatem destruit. Quod vero dictum est de operatione phantasiae, proportione servata, dicatur etiam de operationibus propriis aliarum facultatum organicarum, etiam pure vegetalium, pro eo quantum inde dependet recta corporis dispositio et habitudo (1).

---

(1) Ex hac connexione existente animam inter et corpus cui ipsa substantialiter copulatur, enata est scientia, seu ars potius, quam *Physiognomiam* vocant, qua nimirum e corporis habitu externo indoles ipsa animae et passiones habitusque investigantur. Apud veteres eam excoluerunt potissimum Plato, Aristoteles, Galenus: aetate media, Averrhoës, M. Albertus: recentius Lavater, Camper, Blumenbach. Ex his Camper, ingenia hominum metiebatur ex varietate anguli facialis, qui est apud simium 58°; apud Nigritas 70°; apud Tartaros, Mongolos, Sinenses 85°; apud Europaeos quandoquo 90°. Blumenhach, ad idem dimetiendum, considerat totam calvariae latitudinem: unde stirpes tres praecipuas distinguit: Caucasicam, Æthiopicam, Mongolicam, quibus addit secundarias, Malaiam, Americanam. Sapienter autem hac in re animadvertit clar. I. Var der Aa, ex quo hanc notam excepimus, ex his aliisque quae externam corporis conformationem spectant, probabilia tantum indicia de hominis interiore statu haberi posse. Ratio potissima est, quia anima tametsi tali corpori unita est, unde hae vel illae propensiones enascuntur, libertate tamen arbitrii gaudet quoad actus morales, itemque quoad habitus contrahendos vel vincendos, ac ipsas naturales inclinationes retundendas. Accedit quod saepenumero, in rebus eiusmodi, inductio non satis est completa, aut observatio uniformis: haud raro enim facta etiam contraria observantur. (*Brevis conspectus*... lib. 5. th. 97.)

Obiectio III. — Non sunt figendi limites divinae virtuti. Ergo minime repugnare dicendum est, vel rem materialem evadere subiectum actus intellectivi, vel rem spiritualem non esse intellectivam.

Respondeo. *Conc. antec. neg. conseq.* Ut recte notavit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 3.), quae contradictionem implicant, nequeunt esse, non quia Deus illa non possit facere, sed quia, cum ipsa ratio entis in ipsis deficiat, ea minime possunt fieri sive ad esse perduci. Nullus autem limes figitur potentiae activae propterea quia non se extendat ad obiecta seu potius fictiones istiusmodi. Atqui sic res habet in duplici illa positione quae obiicitur, ut patet ex argumentis allatis. Quod ut plenius ostendatur, animadvertere oportet, operationem quamlibet vitalem, nedum intellectivam, eiusque principium proximum quod potentia nominatur, minime posse haberi per modum accidentis ab extrinseco advenientis, ut est ex. gr. vis motrix adiuncta rei mobili. Id enim est proprium operationis cuiusque vitalis, ut fluat active ex fundo ipsius substantiae cui haec operatio tribuitur. Hinc ad determinatam actuum vitalium speciem determinatum requiritur vitae principium. Cum itaque essentiae rerum sint immutabiles, Deus non potest efficere, neque ut operatio vitalis procedat a substantia non vivente, puta a lapide, neque ut operatio intellectiva vel sensitiva procedat a re substantiali principio intelligente vel sentiente denudata. Idque potiori iure dicendum est, si referatur ad ipsam primam materiam corporalem secundum se spectatam: haec enim est quoddam principium mere passivum, a quo propterea nulla per se operatio, nedum vitalis, active procedere potest. Ad alteram vero positionem quod attinet, etsi fingatur fieri posse absolute, ut substantia spiritualis ipsa potentia intellectiva divinitus privetur, ea non desineret esse *naturaliter* intellectiva, quemadmodum nec substantia corporea desineret esse *naturaliter quanta*, etiam in hypothesi quod sua quantitate divinitus privaretur. Id autem ostendunt argumenta quae produximus, operationem scilicet intellectivam esse propriam et connaturalem operationem sub-

stantiae cuiuslibet spiritualis; ex quo manifeste consequitur, potentiam ipsam quae est proximum principium talis operationis, esse accidens, non commune, sed proprium talis substantiae. Quare S. Thomas. " Cum potentiae animae sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem, quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, *sed propter speciem talis essentiae ex qua natae sunt huiusmodi potentiae effluere.* „ (*Summa th.* 1. 2. q. 110. a. 4. ad 4.)

Obiectio IV. — Bruta animantia vere sunt cognoscitiva. Atqui, hoc non obstante, eorumdem anima a materia dependet, immo, plurium Doctorum iudicio, materiae coëxtenditur. Ergo immaterialitas male aut dubie infertur ex cognitione.

Respondeo. *Dist. mai.* Bruta animantia vere sunt cognoscitiva, cognitione pure sensitiva, *conc.;* cognitione intellectuali, *neg. Conc. min. Dist. pariter conseq.*

Omnia et singula argumenta, quibus immaterialitatem principii intellectivi propugnavimus, unice deducta fuere ex propria perfectione actus intelligendi et volendi: quare in toto suo robore permanent, praecisione facta a quaestione quae a multis in controversiam adducitur, an scilicet ex solo actu sentiendi legitima consecutione inferatur, non certe immaterialitas omnimoda, sed simplicitas saltem, secundum partes quantitativas, formalis principii sentientis. De hac re videri potest Silvester Maurus (*Qq. Philos.* lib. 4. q. 27.), I. B. de Benedictis (*Philos. Peripat.* to. 3. lib. 4. q. 1. c. 6.), M. Liberatore (*Instit. Philos.* to. 2. Psych. c. 2. a. 3.) (1), apud quos inveniuntur

---

(1) Franciscus Suarez aetate iunior (*De Anima*, lib. 1. c. 13.) docuerat cum S. Augustino (6. *de Trinit.* c. 6.), animam sensitivam perfectorum animalium esse indivisibilem et inextensam. At in *Metaph.* (D. 15. sect. 10. n. 32.) oppositam sententiam censuit probabiliorem. Immo parum antequam e vivis decederet, conscribens priora capita 1. lib. *de Anima*, eam non solum probabiliorem, sed (c. 2. n. 19.)

omnia argumenta quae pro utraque resolutione, affirmativa scilicet et negativa, afferri possunt. Ceterum, ex hoc ipso Doctorum magni nominis dissensu, consultius existimavimus *ex sola intelligentis natura* proferre argumenta in confirmationem nostrae thesis: nempe ut rem gravissimam argumentis communi sapientum calculo probatis evinceremus.

SECTIO II.

An et qua ratione principium intellectivum sit pars constitutiva humanae naturae.

212. **Sententiae diversae.** — In sectione praecedenti substantiam seu essentiam principii vitae rationalis secundum se spectavimus. Opus est, quaestionem aggrediamur de unione ipsius cum humano corpore: inde enim propria ipsius differentia a substantiis spiritualibus separatis desumitur. Huius porro quaestionis resolutio omni aetate difficilis admodum visa est. Quare ipse Augustinus non dubitavit ita asserere. *Modus quo corporibus adhae-*

---

probabilissimam iudicavit. Angelicus Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 8., Qq. Disp. *De Anima*, a. 10.), loquens de animalibus quae decisa non vivunt, docet, eorumdem animam non posse dividi *prout dividitur numerus aut magnitudo.* Rationem vero huius asserti unice derivat S. Doctor ex eo quod talis anima requirit diversitatem in partibus, nec propterea indifferenter se habet ad totum et ad partes, sed per se primo est forma totius, ac per ordinem ad totum est forma partium: ex quo fit ut, partibus a toto separatis, remanere non possit. Quare sunt qui assertam a S. Doctore indivisibilitatem animae istorum animalium ea solum ratione intelligunt qua id ipsum intelligere oportet de indivisibilitate formae quae est *in minimo naturali,* quae coëxtenditur quidem materiae, sed huius divisione permanere non potest.

rent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest. (21. *Civ.* c. 10.) Porro " difficultas huius quaestionis, ait S. Thomas, ex eo accidit, quia substantia spiritualis est quaedum res subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma. „ (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 2.) Hinc duplex existit modus errandi in hac re.

Primo itaque aliqui attendentes ad unitatem maximam, quam irrefragabile conscientiae testimonium cuique renuntiat in rationali natura existentem, huius corpoream compositionem penitus neglexerunt, ut quae cum tali ac tanta unitate cohaerere non posse videatur. Huc maxime spectat celebris opinio Platonis, qui materiam ad essentiam hominis minime spectare affirmavit, hominem propterea unum idemque esse cum anima rationali definiens. Quare ex eius mente haec corpori unitur ut motor mobili, et nauta navi, instrumento scilicet separato. Vide sanctum Thomam (2. *Cont. Gent.* c. 57, 58).

Alii contra attendentes ad manifestam naturae compositionem quae in homine elucet, eius veram et propriam unitatem verbo dumtaxat retinuerunt. Huc generatim pertinent, diversa licet facie ac nomenclatione, systemata de unione animae cum corpore, quae, relicta veteri scholae de hac re doctrina, in recentiori philosophia post Cartesii tempora circumferri consueverunt. Nempe, ad humanae naturae constitutionem ex corpore et spiritu explicandam, non aliam unitionem utriusque in medium proferunt, licet alii alio modo, nisi quae est duorum subsistentium secundum eumdem effectum vel motum. Si quis bene consideret, hae diversae opinationes, ad modum unitionis quod spectat, vix aut ne vix quidem a sententia Platonis abludunt, cum hoc uno discrimine, quod iste ad tuendam, ut diximus, naturae humanae unitatem, eam in sola anima intellectiva absolvi autumavit, recentiores vero Cartesiani, de hac unitate nihil solliciti, corpus etiam ad humanae naturae constitutionem admiserunt. Confer M. Liberatore

(*Institutiones Philosophicae*, Psychol. c. 3. a. 1, 2.), ubi diversi modi qui ad hanc alteram classem opinionum pertinent, enarrantur.

Media incedit inter hanc duplicem errandi rationem sententia veteris Scholae, praesertim prout ab Aquinate luculenter exponitur. Nihil quippe in quaestione adeo gravi proferri potest, quod vel profundiorem ac veriorem solutionem suppeditet, vel cum aliis bene multis summi momenti veritatibus cohaereat magis. Totam porro hanc doctrinam duplici sequenti thesi comprehendemus.

THESIS II.

Fateri oportet, principium vitae rationalis in homine ita subsistere, ut sit vera ac substantialis forma corporis, ac propterea, spiritum licet, in vero ac proprio sensu animam quoque esse ac nuncupari.

213. ***Demonstratio.*** — Quae sit vera et propria ratio *animae* seu *corporis animati*, suo loco declaravimus et vindicavimus [80, seqq.]. Ex quo patet, perinde omnino esse probare, principium vitae rationalis corpori coniungi ut veram substantialemque formam, ac propriam *animae* rationem ei adiudicare. Ad hoc porro demonstrandum plane sufficiunt argumenta quibus utitur Angelicus Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1., Qq. Disp. *De Anima*, a. 1.).

Argumentum I. — Primo itaque id deducitur quasi corollarium ex generali doctrina, quam in superiori parte stabilivimus, de propria ratione naturae corporeae, praesertim organicae. Certum quippe est, humanitatem non esse ens quoddam artefactum, sed natura vere et proprie dicta constare. Est enim naturalis terminus generationis, vere et proprie eiusmodi, ac praeterea primo et per se motus principium habet: quorum neutrum convenit nisi rei quae natura constat [6]. Aliunde mani-

festum est, dari in humanitate veram substantialemque compositionem ex materia et forma: secus nec generari nec corrumpi posset. Haec porro forma substantialis est ipsum principium vitae rationalis: siquidem inde natura humana sortitur speciem. Ad rem S. Thomas. " Natura cuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib. 10. Ethic. c. 7. in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo, quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. „ (*Summa th.* loc. cit.)

214. ***Argumentum II.*** — Confirmatur manifeste ratio facta, si praesertim advertatur, hominem non solum esse in genere corporis naturalis, sed viventis et sentientis. Certum siquidem est, corpus in homine esse substantiam vivam et sentientem. Ergo illud quo primo vivit et sentit, est vera eius forma substantialis. Atqui hoc non est aliud secundum essentiam a primo principio quo intelligimus. Ergo hoc corpori unitur ut vera eius forma substantialis. In hac ratiocinatione primum antecedens est immediate notum. Priorem consequentiam ante demonstravimus [83]. Altera vero nota cuique est ex conscientiae testimonio. Nam unusquisque sentit et intelligit se sentire. Atqui hoc contingere minime posset, si principium sentiendi esset aliud a principio intelligendi: cum enim sentire et intelligere sint actus immanentes, impossibile est, principium intelligendi in se inesse consciat sensationem quae a principio a se diverso eliceretur. Huc redit argumentatio sancti Thomae. " Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse. Vivere autem est esse viventium. Anima igitur est, quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. „ (Qq. Disp. *loc. cit.*) Ut ante diximus [83, nota] S. Doctor supponit quod alibi docuerat (*Summa th.* 1. p. q. 18. a. 2.),

vivum seu *vivere* esse praedicatum non accidentale sed substantiale corporis viventis: quare id quod est principium formale eiusmodi praedicati, si vere est forma, substantialis sit oportet.

215. ***Argumentum III.*** — Speciatim denique ac proprio argumento haec veritas ostenditur ex ipsa operatione intelligendi, prout homini tribuitur. Placet id paulo latius evolvere, tum ut plenius intelligatur doctrina Aquinatis, tum quia sic excluduntur omnes modi quibus in hac re fuit erratum.

I. Primo itaque ut immediate notum hoc accipimus, unumquemque scilicet nostrum ipsum revera esse qui intelligit: id quippe ex immediato conscientiae testimonio cuique innotescit. Porro, cum dicitur ex. gr. Petrus intelligere, hoc profecto ei minime attribuitur *per accidens*, ea fere ratione qua dicitur ex. gr. album aedificare, quia accidit aedificatori esse album. Ratio est, quia intelligere attribuitur Petro, in quantum est homo. Atqui esse hominem non per accidens, sed per se, immo essentialiter praedicatur de Petro. Ergo intelligere attribuitur Petro per se, seu ratione suae essentiae.

II. Hoc autem contingere potest duobus modis. Primo, quatenus principium intellectivum sit tota essentia Petri: secundo, quatenus sit aliquid eius. " Et primum quidem, ut efficaciter ostendit S. Thomas contra Platonem, stare non potest... propter hoc, quod idem ipse homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet, corpus aliquam esse hominis partem. „ (*Summa th.* loc. cit.) Relinquitur igitur, principium intellectivum esse aliquid Petri.

III. Hoc posito, ulterius sic quaerimus. Vel principium intellectivum quo Petrus dicitur intelligere, est secundum esse divisum a Petro per modum alicuius extrinsecus assistentis seu moventis, vel est Petro inexistens ut pars constitutiva ipsius. Atqui primum est manifeste impossibile. Repugnat enim in terminis, ut e duabus substantiis secundum esse divisis una dicatur operari, et quidem intelligendo, propterea quia altera operetur et intelligat. Est

ergo principium intellectivum pars intrinseca et constitutiva essentiae Petri.

IV. Iam age, id dupliciter adhuc intelligi potest. Uno modo sic, ut principium intellectivum et corpus sint duae res subsistentes: alio modo sic, ut ex utroque resultet una res subsistens indivisa secundum esse. Si primum dicatur, manifeste consequitur, Petrum non esse ens per se ac simpliciter unum [*Pr. Ph.* 453] contra manifestum conscientiae testimonium, quae non bina subiecta sed unum omnino plane indivisum operationum nostrarum sive inorganicarum sive organicarum renuntiat. Praeterea hic instaurari potest argumentum ineluctabile S. Thomae, quo pluries usi sumus. " Impossibile est, quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una: dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum. *Cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, et actiones esse diversas.* Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria in qua non communicat corpus, sicut intelligere, sunt autem aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere, et irasci, et sentire, et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis; ex quo patet, quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. „ (2. *Cont. Gent.* c. 57.)

V. His praehabitis, sic prosequimur. Naturaliter loquendo, unum subsistens ex pluribus dupliciter contingit. Uno modo per mixtionem mutuam, quemadmodum videre licet in corporibus elementaribus: alio modo per hoc quod unum sit actus seu forma substantialis alterius. Esset adhuc tertius modus, per unionem scilicet *hypostaticam*, sed hunc, utpote supernaturalem omnino et soli composito theandrico reservatum, in praesenti omittimus. Atqui ma-

nifestum est, substantiam intellectualem et corpus non posse invicem uniri per modum mixtionis. Ratio duplex est quam affert Angelicus. " Quae enim, ait, miscentur oportet ad invicem alterata esse; quod non contingit, nisi in his quorum est materia eadem, et quae possunt esse activa et passiva ad invicem: substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus; sunt enim immateriales, ut supra ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles. Adhuc, quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum: nam si manerent actu, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus; sunt enim incorruptibiles... Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis. „ (2. *Cont. Gent.* c. 56.)

VI. Corpus igitur et principium intellectivum mutuo uniuntur ita ut unum altero subsistat, sicut eius forma substantiali. Est autem manifestum, id non posse asseri quasi corpus sit substantialis forma principii intellectivi; eo siquidem perficitur et specificatur. Relinquitur igitur unicus modus, quo corpus Petri eiusque principium intellectivum uniantur, ut vere dici possit Petrus reipsa esse qui intelligit, videlicet in eo situs, ut tale principium corpori uniatur tamquam vera ipsius forma substantialis.

216. ***Obiectio diluitur.*** — Nec refert communis obiectio initio [212] indicata quae in re praesenti fieri consuevit, quaeque sic habet. Si anima intellectiva est forma corporis, dicenda foret pars corporis, adeoque corporea. Atqui id repugnat spiritui. Patet enim solutio ex iis quae ante diximus [21, seqq.].

Sic igitur dialectice respondeo. *Dist.* 1am *part. mai.* Si anima intellectiva est forma corporis, dicenda foret pars corporis quantitativa vel materialis, *neg.;* pars corporis per modum formae actuantis et perficientis, *conc. Dist.* 2am *part. mai.* Dicenda foret corporea, quasi, ut ceterae formae materiales, ipsa minime subsistat in suo esse, ac propterea totaliter a capacitate materiae comprehendatur. *neg.;* dicenda foret corporea, quatenus virtute con-

tinet quidquid requiritur ut sit vera et substantialis forma corporis, *conc. Contradist. pariter minorem.*

Egregie S. Thomas. "Considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione et virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quam elementa, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus: et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus. „ (*Summa th.* loc. cit.) Confer quae S. Doctor habet (2. *Cont. Gent.* c. 68.), ubi hanc ipsam doctrinam latius et elegantissime evolutam invenies. Ex quo intelligitur, non sine magna ignorantia et temeritate, notam materialismi posse infligi doctrinae Aquinatis in hac parte. Origo tota difficultatis haec est. Videlicet ante omnia quis imaginatur, materiam corporalem unum idemque esse ac corpus plus minusve deforme: corpus vero ulterius imaginationi exhibetur, quasi res quaedam extensa et non aliud. Ex tali imaginandi modo id necessario fit consequens, ut perinde sit dicere animam rationalem esse partem corporis, ac si dicatur esse ipsius materiae pars eaque quantitativa, seu extensioni subiecta: quod certe solus materialista effutiet. At enim qui sic rem imaginatur, profecto minime concipit, multoque minus refutat doctrinam Aquinatis, sed idolum quoddam a se confictum.

THESIS III.

Animae intellectivae convenit esse corporis formam, non quasi per accidens, sed per se, seu ratione gradus suae intellectualitatis.

217. ***Explicatio et probatio.*** — Haec quaestio necessaria est triplici de causa. Primo, ut reddatur vera ratio ontologica a priori, cur animae intellectivae conveniat esse corporis formam. Secundo, ut eluceat naturalis nexus qui existit inter cognitionem intellectivam animae humanae eiusque cognitionem sensitivam; quod certe nisi fiat, pro merito resolvi non poterit controversia suo loco pertractanda, de origine scilicet et modo humanae cognitionis. Tertio denique, ut invicem concilientur asserta veritas de unione animae intellectivae cum corpore, et veritas suo loco asserenda de ipsiusmet animae immortalitate. Dicimus itaque, animae intellectivae, ipso spectato gradu quo secundum suae naturae ordinem substantiis intellectualibus accensetur, convenire ut non sit spiritus separatus, sed connaturalem habeat ordinem ad corporis informationem.

Generalis ratio haec est. Anima intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum obtinet in genere substantiarum intellectualium. Ergo naturaliter ei convenit accipere notitiam veritatis a rebus sensibilibus. Cum igitur natura non desit in necessariis, oportuit anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam sentiendi. Atqui sensatio nequit haberi nisi per principium quod corpori ut forma substantialiter uniatur. Ipsa igitur natura animae intellectivae ratione gradus suae intellectualitatis postulat, ut sit corporis forma. Ita fere S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 5.).

In hac ratiocinatione unice declarari debet prima con-

sequentia; cetera quippe vel probatione minime egent, vel iam demonstrata dedimus. Id porro ad vivum depingit, atque intuitu vere angelico ita demonstrat S. Thomas. " Considerandum est, ait, quod etsi intelligere per conversionem ad superiora, (h. e. pure immaterialia), sit simpliciter nobilius, quam intelligere per conversionem ad phantasmata: tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animae, erat imperfectior. Quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis: quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est, quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures, et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem, inter substantias intellectuales secundum naturae ordinem infimas esse animas humanas: hoc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animae humanae sic essent institutae a Deo, ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo, quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, quod cor-

poribus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt, nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet, quod propter melius animae est, ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata. „ (*Summa th.* 1. p. q. 89. a. 1.)

218. ***Obiectio.*** — Dices fortasse. Res ita si habet, dicere oporteret, animam a corpore separatam imperfectius intelligere, ac quando est corpori coniuncta. Hoc autem videtur inconveniens: nam, solius naturae ordine spectato, status separationis est status aeternus ac finalis, in quo solo potest anima obtinere suam felicitatem.

Respondeo, animae humanae connaturale esse, perfectionis suae complementum obtineat paulatim ac successive, ut observat S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 5.). Iam vero entibus quae sic ad statum perfectum pervenire debent. eo ipso connaturalis est, pro diversis temporibus, tum status perfectus, tum imperfectus. ea ferme ratione qua homini prius connaturalis est status infantis, deinde pueri, tum iuvenis. ac demum adulti. Sic igitur animae humanae primo convenit, secundum suae naturae ordinem, modus intelligendi imperfectus, ratione cuius imperfectionis corpori unitur. ut dictum est. In hoc autem statu unionis disponitur ad perfectiorem modum intelligendi, qui ei convenire debet in statu futurae separationis, tum quia adquirit species experimentales rerum sensilium, quae iuvant ad perfectius intelligendum pro statu separationis, tum vero maxime quia adquirit merita, per quae evadit carior Deo adeoque obtinet ut praemium maiorem felicitatem naturalem consistentem in perfectiore cognitione Dei et intelligentiarum. Ita fere hanc difficultatem, gravissimam sane, egregie dissolvit Silvester Mauro (*Qq. Philos.* to. 3. q. 3. ad 4.): quod paucis ita expresserat iam Doctor Angelicus. " Dicendum, quod *ultima* perfectio cognitionis naturalis animae humanae haec est, ut intelligat substantias separatas. Sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, *quia ad hoc disponitur per studium et maxime per me-*

ritum. „ (Qq. Disp. *De Anima*, q. un. a. 13. ad 3.) Paulo aliter hanc difficultatem resolvit Suarez (*De Anima*, lib. 6. c. 9.): sed quod diximus videtur verius ac magis cohaerens cum subordinatione quae ex ipso naturae instituto existere debet partis inferioris ad superiorem.

SECTIO III.

Illata quaedam doctrinae in sectione praecedenti stabilitae.

219. Cum doctrina sectionis praecedentis, tum in Philosophia, tum in Theologia, maximi sit momenti, et quasi fundamentum aliarum plurium, quaedam illata, duce Aquinate, inde derivabimus, quo et ea quae diximus clarius elucescant, et nonnullis obiectionibus hac in re fieri solitis praecludatur aditus.

Coroll. I. — **Duplex unitas humanae naturae.** — Imprimis igitur patet ex dictis, qua ratione, non obstante vera compositione humanitatis ex duplici eoque substantiali principio, corpore scilicet et anima rationali, humanitas inde constituta sit natura vere ac simpliciter una. Ex unione quippe materiae et formae resultat principium per se unum, et ex utraque procedit una et indivisa operatio, non solum secundum unum operatum, sed etiam *prout operatio procedit ab agente.* Ex hac praeterea unione, in puris hominibus, consequitur alia unitas, *suppositi* scilicet seu *personae.* Ratio est, quia ut ait S. Thomas (*Summa th.* 3. p. q. 2. a. 5. ad 1.), *in puris hominibus, anima et corpus sic in eis coniunguntur, ut per se existant.* Individuo autem sic existenti optime congruit Boëthiana definitio: *Persona est rationalis naturae individua substantia.* Confer quae in Philosophia Prima diximus [th. XI, XIII].

220. *Coroll. II.* — **Anima rationalis nec est persona, nec hypostatice corpori unitur.** — Ratio primae

partis patet ex dictis. Est enim suapte natura forma corporis, ac propterea pars humanae speciei. Atqui ratio partis excluditur a ratione individui quae est propria suppositi vel personae. Et hoc valet etiam de anima separata: non enim per statum separationis desinit illud naturale incomplementum ratione cuius deficit a perfectione personae. Apposite S. Thomas. " Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est, quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum, quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicare possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae, cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit 12. super Gen. ad litt. c. 35.„ (Qq. Disp. *De spirit. creat.*, q. un. a. 2. ad 5.) Hinc vero sequitur altera pars, qua scilicet inficiamur unionem animae cum corpore posse dici *hypostaticam*. Etenim, attento sensu huius vocis ab Ecclesia recepto, in unione hypostatica persona praesupponitur constituta ante unionem, etsi trahat ad suam subsistentiam naturam aliam: contra, in unione animae cum corpore, *persona humana constituitur et resultat ex ipsa unione*. Unionis hypostaticae exemplum unicum suppeditat Catholica Fides in admirabili Incarnationis mysterio. Verbum enim divinum sic humanitati unitur, ut post unionem verissimum sit dicere, *Christus est Verbum*, et vicissim: dum contra anima cum corpore sic unitur, in Petro ex. gr., ut nulla ratione affirmare liceat, *Petrus est anima*.

221. *Coroll. III.* — **Unitas formae in homine.** — Ut in rebus aliis natura constantibus, item in homine, corpus per unam eamdemque formam constituitur non solum in sua specie specialissima, sed etiam in ceteris superioribus gradibus essentialibus. Quapropter secundum

unam eamdemque animam, eamque rationalem, actu est et *corpus humanum*, et *animatum corpus*, et *corpus*, et *substantia*, et *ens*, ita ut haec graduum distinctio ac subordinatio non accipiatur per formas secundum essentiam differentes, sed solum secundum intelligibilem rationem. Tota haec doctrina manifeste sequitur ex proprio munere formae substantialis quod animae rationali asseruimus, suppositis quae de unitate animae ac formae substantialis in praecedenti parte late probavimus ac vindicavimus [37... 87...].

Dices. Quisque in se experitur continuam quasi luctam inter partem sensitivam et intellectivam. Atqui lucta eiusmodi non videtur posse existere, si una eademque esset anima sensitiva et intellectiva.

Respondeo. *Dist. mai.* Ob diversas et saepe oppositas boni malique rationes quibus sensualitas, ac rationalis appetitus cientur, *conc.;* ob diversa principia operativa, *subdist.;* si haec diversitas sit in principiis proximis tantum, seu facultatibus, *conc.;* si intelligatur etiam in ipso principio formali unde radicitus hae facultates dimanant, *neg.* Sub data dist. *neg. min.*

Tantum abest ut ex tali lucta discrimen inferatur animae sensitivae ab intellectiva, quin potius inde nova et luculenta confirmatio exurgit ad utriusque realem identitatem comprobandam. Si enim animae essent secundum essentiam diversae, nihil prohiberet, quominus appetitio unius animae, puta sensitivae, circa bonum sensile eaque efficax existeret, quin impediretur ab appetitione contraria et efficaci in bonum rationis alterius animae intellectivae. E converso, cum una eademque sit anima sensitiva et intellectiva, impossibile est, ut hae binae appetitiones contrariae et efficaces simul existant, sed necesse est, ut una ab altera reddatur inefficax: et ex hoc praecise oritur pugna illa quam experimur. Saepenumero enim bonum quod offertur sensui repugnat recto rationis dictamini. Cum vero appetitus sensilis, utpote facultas necessaria, moveri incipiat a tali obiecto, eo ipso repugnare incipit rationali tendentiae quae, si naturalis sui dominii non obliviscatur, insurgentem motum refraenare potest ac debet. " Non est inconveniens,

ait S. Thomas, aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita. Et ideo, licet substantia animae humanae sit eadem sensitivae et intellectivae, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea quae sunt sibi propria, et ratio ad ea ad quae ordinatur. „ (*Quolib.* 11. q. 5. a. 5.)

Instabis. Operationum partis vegetativae conscientiam non habemus. Ergo non procedunt a principio intellectivo.

Respondeo. *Neg. consequentiam.* Obiectio proposita subaudit principium manifeste falsum, videlicet nihil intrinsecum esse animae intellectivae quod testimonio conscientiae non subiiciatur. Atqui minime id verum est. Ipsam siquidem substantiam animae intellectivae conscientia non refert, nisi consequenter ad operationem intellectualem, quae in prima infantia nulla est, nec post usum rationis perpetuo semper exercetur. Ipsae etiam operationes sensiles conscientiam saepe elabuntur. Nihil mirum proinde, si id ipsum contingat quoad actus vegetativos, cum praesertim ad sapientiam Auctoris naturae maxime pertineat, ut talis vita nullo modo voluntati, sed provido solius naturae instinctui subiiciatur: gravissima siquidem incommoda, quae quisque facile considerare potest, si aliter fieret, consequerentur.

Urgebis denuo. Saltem non apparet, quo pacto, salva animae spiritualitate, asseri queat principium intellectivum esse formam corporis, prout corpus est. Nequit enim esse principium formale corporis quod formaliter non est corporeum. Atqui principium intellectivum, utpote spiritus, est formaliter incorporeum.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem *nego maiorem.* Aliud omnino significat *esse formaliter aliquid*, et *esse principium formale alicuius.* Primum non verificatur nisi de subiecto respectu attributi quod secundum propriam suae definitionis rationem de eo praedicatur. Et sic patet, nonnisi corpus formaliter esse et corpus et vegetativum et sensitivum: nec certe possunt haec tria praedicata *praedicatione formali* animae intellectivae attribui,

quae propterea formaliter non est nisi intellectiva. E converso, *esse principium formale* alicuius dicitur de quacumque causa formali respectu illius quod ex eius coniunctione cum materia resultat in composito. Quare quod est eiusmodi, *virtute* tantum continere debet illud cuius dicitur formale principium seu causa. Hoc modo anima rationalis, tametsi sit formaliter intellectiva, nec nisi intellectiva, virtute continet gradum vitae sensitivae ceterosque gradus formarum inferiorum. Nec propterea forma confunditur cum causa efficiente. Nam virtute continere est continere per modum *principii actuosi*, quod sic dicitur per oppositionem ad continentiam *potentialem* causae materialis, quam suo loco declaravimus [154, 155]. Id porro commune est causae tum formali tum efficienti, diversa licet ratione. Ut enim in Philosophia Prima probavimus [650], causa efficiens *actione* influit in suum effectum, cuius propterea ipsa non est pars constitutiva: causa vero formalis per *immediatam communicationem* suae actualitatis in materiae potentiam, ac proinde est pars intrinsecus constitutiva effectus cuius dicitur causa. Egregie in hanc rem Suarez. " Ex quo etiam intelligitur, quomodo anima rationalis, licet sit incorporea, possit esse forma corporeitatis. Nam esse actum, seu formam corporeitatis, non est esse ipsam corpoream seu extensam, sed est *esse formam constituentem cum materia unam substantiam compositam capacem quantitatis*. Unde, ut supra Disp. 13. n. 21. dicebam, idem omnino est esse formam corporeitatis quod esse formam substantialem materiae: quia ex hoc praecise quod sit actus substantialis materiae constituitur ex utraque substantia integra, materialis, et corporea. Cum ergo rationalis anima, etiamsi sit indivisibilis, vera forma sit substantialis corporis, habet quidquid necessarium est ut sit forma corporeitatis. Ex quo etiam concludi potest, continere etiam sufficienter gradus intermedios, vegetativum scilicet et sensitivum, ita ut *formaliter conferre possit composito*, quia non potest conferre extremos gradus sine his mediis. „ (*Metaph.* D. 15. sect. 8. n. 27.)

222. *Coroll. IV.* — **Anima rationalis unitur cor-**

pori secundum suam substantiam immediate, non vero media aliqua actione ipsius in corpus. — Patet ex proprio conceptu cuiusque formae informantis [*Pr. Ph.* 650]. Speciatim vero hoc militat contra singularissimam plane et curiosam valde opinionem A. Rosmini docentis, animam rationalem corpori coniungi ope actus cuiusdam intellectualis percipientis sensationem perpetuam et fundamentalem qua anima sensitiva proprium corpus sentire dicitur. (*Psicologia*, vol. 1. lib. 2. c. 1, 2.) Quare, in hac opinione, consideranda est duplex unio; altera sensitivae, altera vero animae rationalis cum corpore. Prior fit media sensatione quadam perenni et fundamentali de proprio corpore: posterior ope perceptionis seu conscientiae intellectualis de hac ipsa sensatione. Porro nemo non videt, quantum haec doctrina assertum formae conceptum evertat. Nam primo, nulla unio physica hic elucet, sed intentionalis dumtaxat; ea nimirum, quae intercedit inter subiectum percipiens et obiectum perceptum. Talis praeterea unio si daretur, non tam anima dicenda foret corporis forma, sed potius corpus forma animae: nam obiectum est forma specificans cognitionem, non cognitio est forma obiecti cogniti. Insuper, quod in hac opinione utcumque uniretur corpori, unione scilicet intentionali, ut diximus, non esset aliud nisi actus quidem sentiendi vel intelligendi, non vero ipsa substantia animae. Atqui id nedum Philosophiae, ut demonstratum est, sed veritati Catholicae plane repugnat, ut paulo inferius dicemus. Denique, praedictus sensus fundamentalis, eiusque perpetua intellectualis perceptio, quae in hac opinione supponuntur, sunt quid fictum omnino, et conscientiae cuiusque testimonium praeterlabuntur.

223. *Coroll. V.* — **Anima rationalis et corpus humanum conveniunt in unum idemque esse, diversa tamen ratione.** — Id quippe requiritur, ut inde habeatur substantia per se ac simpliciter una, quaeque sit commune principium unius eiusdemque operationis, non solum ex parte unius operati, sed etiam prout egreditur ab agente. Atqui talis est unitas formae substantialis cum materia,

et operationis quae inde efflorescit, sensitivae potissimum. Etsi autem in idem esse conveniant anima rationalis et corpus humanum, non eadem est ipsius habitudo ad utrumque. Nam ad animam rationalem comparatum, ei convenit per se, et indefectibiliter: respectu vero corporis, ei congruit ratione animae a qua informatur, ac propterea quamdiu ab hac informatione non deficit. Tota haec doctrina, difficilis licet, vera est et ex praestitutis principiis [215] plane consequitur. Eam expresse tradit Angelicus Doctor. " Dicendum, ait, quod habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum: et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. *Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.* „ (Qq. Disp. *De spirit. creat.*, q. un. a. 11. ad 3.) Et alibi, proposita sibi obiectione, quod non videatur quì fieri possit, ut esse substantiae spiritualis materiae corporali communicetur, sic ait. " Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiae esset, sicut esse substantiae intellectualis. Non est autem ita: est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis, ut principii et secundum propriae naturae congruentiam. „ (2. *Cont. Gent.* c. 68.) Et alibi clarissime. " Illud quod proprie corrumpitur, non est neque forma, neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, *in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animae commune, quod remanet in anima subsistente.* Et pro tanto dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere. „ (Qq. Disp. *De Anima*, q. un. a. 1. ad 14.)

Ex hac doctrina patet, quid proprie intelligere oporteat, cum dicitur anima rationalis, secus ac ceterae formae substantiales, non totaliter a materia comprehendi, sed eius capacitatem excedere. Duplex nempe veritas hoc loquendi modo exprimitur; altera respicit ipsum esse animae,

altera eius virtutem operativam. Quantum ad primum, significatur esse animae intellectivae, tametsi communicatur materiae ut haec eo subsistat, minime tamen ipsius materiae transmutabilitati subiici, quasi eius consortio indigeat ut permanere possit. Et hac ratione paulo ante diximus, alia et alia habitudine idem esse ad animam rationalem et ad materiam comparari: siquidem illi inseparabiliter, huic vero corruptibiliter congruit. Quantum ad alterum, quod ex priori consequitur, sensus est, non totam virtutem operativam animae rationalis communicari materiae corporali: virtus quippe intelligendi est plane immaterialis, et, ut loquitur Aristoteles, corpori *impermixta.*

Dices. Quae conveniunt in unum esse simpliciter, sub eodem genere contineri debent. Atqui corpus et spiritus generice dividunt praedicamentum substantiae ac propterea sunt genera invicem opposita. Ergo impossibile est ut in unum esse simpliciter coëant.

Respondeo. *Dist. mai.* Si conveniant *hypostatice* dumtaxat, non vero secundum speciei unitatem, *neg.;* si haec unitas speciei interveniat, *subdist.;* debent contineri sub eodem genere *reductive*, ut principia scilicet constitutiva eiusdem generis, *conc.;* debent contineri sub eodem genere *directe*, quasi diversae species quae genus dividant, *neg. Dist. min.* Et in hac divisione nomine spiritus intelligitur spiritus separatus, qui subsistit scilicet in natura completa, *conc.;* eo nomine comprehenditur spiritus etiam qui est forma corporis, ut est anima rationalis, *neg.* Et sub data dist. in minori *contradist. consequens.*

Ut patet ex his quae in Logica declarata sunt [82, 83, 372], quae sunt principia constitutiva speciei specialissimae, sunt etiam principia constitutiva *realiter* omnium generum intermediorum et ipsius supremi generis sub quo ea species collocatur; ad quod propterea reductive pertinent. Cum itaque anima intellectiva sit pars constitutiva speciei humanae, ad idem genus reducitur sub quo humanitas ipsa ordinatur. Ut igitur corpus et anima sunt principia constitutiva unius essentiae simpliciter, sic etiam nihil prohibet uno eodemque esse actuentur.

Quare S. Thomas. " Quod autem obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum species, *prout uniuntur sunt unius generis sicut principia.* „ (2. *Cont. Gent.* c. 68.) Addidimus autem in maiori, minime requiri eiusmodi convenientiam in genere eodem, ubi mera intercedat unio hypostatica, qualis est Verbi divini cum humana natura, nimirum ob ea quae diximus in Philosophia Prima [541].

224. *Coroll. VI.* — **Confirmatio generalis doctrinae de materia et forma.** — Intelligitur denique ex dictis, quam arcte cohaereant invicem veritas de unione animae rationalis cum corpore, ac generalis doctrina de compositione substantiali naturae corporeae ex materia et forma. Hae profecto ita sunt alia ex alia nexae, ut una posita altera inferatur necesse sit. Quocirca Suarez, vir certe in iudicando gravissimus, et in loquendo modestissimus, haec dicere non dubitavit. " Est hoc dogma, (sc. de compositione corporum ex materia et forma substantiali), ita receptum in philosophia, ut sine magna ignorantia id negari non possit; estque ita consentaneum veritati fidei Christianae, ut eius certitudo non parum inde augeatur. Quare placet huius veritatis probationem a quodam principio fide certo, et lumine naturali evidente inchoare. Prima igitur ratio sit, nam homo constat forma substantiali ut intrinseca causa. Ergo et res omnes naturales. Antecedens probatur. Nam anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet: quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides, et est etiam evidens lumine naturali. Non enim potest esse substantia assistens, aut extrinsece movens corpus; alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et coniunctione eius essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia

substantia illi assistens... Hominis ergo compositio ex materia et forma substantiali ostendit, esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale, natura sua aptum ut informetur aliquo actu substantiali: ergo tale subiectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae: petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali... Praeterea, ex eadem hominis compositione colligitur, aggregationem plurium facultatum vel formarum accidentalium in simplici subiecto substantiali non satis esse ad constitutionem rei naturalis..., sed praeterea requiritur forma quae veluti praesit omnibus illis facultatibus et accidentibus, et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis, et in qua tota illa varietas accidentium et potentiarum radicem et quamdam unitatem habeat. Ergo eadem ratione in aliis entibus naturalibus necessaria est aliqua forma substantialis distincta ab accidentibus, et intimior, ac perfectior illis. Tertio, eodem exemplo constat, generationem et corruptionem hominis substantialem non consistere in acquisitione vel amissione aliquorum accidentium, sed in unione vel disiunctione animae rationalis substantialiter informantis corpus humanum, ad quam praeparant accidentia quaedam, quibus sublatis anima recedit et homo corrumpitur. Ergo eodem modo intelligendum est fieri corruptionem et generationem aliorum entium naturalium: nam quantum experientia colligi potest, idem modus est generationis et corruptionis in aliis rebus, qui est in homine, excepta differentia in perfectione et subsistentia formae humanae, quam ex modo generationis et corruptionis non colligeremus, nisi aliunde nobis nota esset; et propterea dicitur Eccl. 3. *Unus interitus est hominis et iumentorum....* „ (*Metaph.* D. 15. sect. 1. n. 5, 6, 7.) Confer egregium opus P. Matthaei Liberatore cui titulus, *Del Composto Umano:* ubi quae in hac et praecedenti sectione diximus, ex mente Angelici uberrime explicata invenies.

SECTIO IV.

Quae sit doctrina Ecclesiae Catholicae in praesenti quaestione.

225. **Ratio tractationis.** — Quoniam praesens controversia, de unione animae rationalis cum corpore, hac praesertim aetate multum fervet, et aliunde gravissimi momenti est ac difficillimae simul solutionis, opportunum existimavimus, paucis hic indicare, quae sit ea de re Ecclesiae Catholicae doctrina. Etsi vero hoc theologi dumtaxat muneris videri potest, non tamen omnino alienum est a praesenti disputatione. Doctrinam quippe tradimus, philosophicam quidem, at cum pluribus Ecclesiasticis definitionibus valde connexam. Philosophus autem Catholicus, ne in sua inquisitione deficiat, prae oculis habere debet limites intra quos salva reverentia Apostolicis decretis debita spatiari queat [*Pr. Ph.* 421, seqq.]. Hoc praeterea utile erit idcirco quod cuiusque sapientis partes sunt certa pro certis tradere, dubia seu probabilia pro dubiis seu probabilibus, antiqua pro antiquis, nova pro novis.

226. **Documenta ecclesiastica in praesenti quaestione.** — Imprimis igitur hic exscribimus Ecclesiasticas definitiones et declarationes quae huc usque prodierunt huc pertinentes.

I. Clemens V. in generali oecumenico Concilio Viennensi, post definitam humanae naturae integritatem in Christo Domino, haec addit. " Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, veluti erroneam, ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur uni-

versis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus. „ (Clement. *de Summa Trin. et Fide Cathol.*)

II. Eamdem definitionem iteravit et confirmavit Leo X. in Lateranensi V. his verbis. " Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere. per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V. Praedecessoris Nostri, in generali Viennensi Concilio edito, continetur; verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit. „ (Sess. 8. Can. *Apostolici regiminis.*)

III. Novissime Pius IX. idipsum declaravit, damnando opera Guntheri, his verbis. " Noscimus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se, atque immediata corporis forma. „ (*Litt. ad Archiep. Colon.* d. 15. iunii, 1857.) Etiam haberi debent prae oculis verba eiusdem Pii IX. quibus sic reprobat audaciam Baltzeri, qui non dubitavit notam haereseos inurere sententiae docenti, vitam etiam qua vegetatur corpus in homine, procedere ab anima rationali. " Notatum, ait, praeterea est, Baltzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocaret, sit ne corpori vitae principium proprium, ab anima rationali reipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret haereticam, et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse

communissimam, atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari. „ (*Litt. ad Episc. Wratislaviensem*, d. 30. Aprilis, 1860.) Ceterum quoad haec ultima verba notare oportet, Pium IX. affirmasse quidem, sententiam quam hic *communissimam* appellat, pluribus probatissimis doctoribus necessario nexu cum Ecclesiae dogmate *videri coniunctam*, non tamen his verbis eam definivisse: nempe redarguitur tantum Baltzeri audacia eam ut haereticam traducentis.

Atque haec sunt Ecclesiae documenta quae in praesenti quaestione de unione animae rationalis cum corpore afferri possunt. Quo vero in legitimo sensu accipiantur, subiectis dubitationibus breviter satisfaciemus.

227. *Quaer. I.* — **Utrum tamquam fidei veritatem ab Ecclesia expresse definitam tenere oporteat, animam rationalem esse veram corporis formam.**

Respondeo *affirmative*. Patet id manifeste ex recitatis definitionibus, quae certe sunt fidei, cum oppositum damnetur a suprema Ecclesiae auctoritate ut haereticum. Et re quidem vera, in definitione Viennensi τὸ *substantia animae rationalis* se habet tamquam propositionis subiectum; τὸ *humani corporis forma* se habet tamquam praedicatum propositionis, ad cuius pleniorem declarationem adduntur particulae illae, *vere*, *per se*, et *essentialiter*. Porro in ea definitione affirmatur *absolute* praedicatum de subiecto. Ergo absolute credendum est, substantiam animae intellectivae sic uniri humano corpori, ut sit eius forma vere, per se, et essentialiter.

Dices. Propositio illa Viennensis definitionis: *Anima intellectiva est corporis forma*, habet duplicem exponentem. Prior haec est: *Aliqua anima est humani corporis forma;* altera vero haec: *Anima illa, quae est humani corporis forma, est anima intellectiva.* Quid autem vetat, quominus dicatur mens Concilii fuisse dumtaxat definire hanc secundam propositionem; priorem vero ab eo subaudiri tantum ex communi sententia tunc temporis vigente?

Respondeo. Propositio Viennensis de qua loquimur, est simplex, non composita, ut in ipsa Logica animadvertimus [134]. Quare frustra ea resolvitur in plures exponentes, ut fit in propositionibus occulte compositis. Ceterum, etsi quis velit recitatam duplicem exponentem in definitione Viennensi expiscari, per me licet, modo meminerit, utramque exponentem in dicta definitione contineri *copulative*. Atqui affirmatio copulativa, ut ex dialectica notum est, formaliter continet affirmationem singularum partium quae copulantur. Sic, cum credimus, *Deum esse substantiam infinitae virtutis*, copulative credimus, et *aliquam substantiam esse infinitae virtutis*, et *Deum esse substantiam eiusmodi*. Idque manifestissime confirmatur ex particulis illis *vere*, *per se*, et *essentialiter*, quae a Concilio adhibentur ad magis determinandum sensum suae definitionis: inde enim perspicue elucet, mentem Concilii fuisse determinare *modum ipsum habitudinis* animae intellectivae ad corpus in constitutione hominis, non vero solummodo affirmare, animam intellectivam ad constitutionem humanae naturae utcumque pertinere. Et haec est communis interpretatio theologorum. Videantur Seraphinus a Porrecta (in *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.); Antonius Ruvius (*De Anima*, lib. 2. c. 2. q. 7. n. 52.); Toletus (Prooem. *De Anima*), ubi enumerat propositiones circa animam fide tenendas: item Suarez (*De Anima*, lib. 1. c. 12. n. 4, 6.); Valentia (in 1. p. D. 6. q. 2. p. 1.); Fonseca (*Metaph.*, lib. 1. c. 7. sub fin.); Silvester Maurus (*Opus theol.*, lib. 4. q. 226.); Estius (2. *Dist.* 17. § 7.); Sylvius (in 1. p. q. 76.) etc., qui omnes ne dubitationem quidem movent de hac veritate, quasi non agatur de dogmate fidei ab Ecclesia definito.

Instabis. Definitio Viennensis edita fuit contra Petrum Ioannem de Oliva. Huius autem error praecise non versabatur circa *habitudinem ipsam* animae rationalis ad corpus, sed circa *ipsam animam quae* habitudinem formae habet relate ad corpus humanum. Suscitavit quippe errorem Averrhois de unitate intellectus quem refellit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 2.).

Respondeo. Quidquid sit de errore Petri Ioannis de

Oliva, de quo valde dubium est in quo praecise consisteret, certum est ex ipso tenore Viennensis definitionis, Concilium non huic errori occurrere *tantum* voluisse, sed *omnibus* etiam qui in hac parte enasci possent. Constat hoc manifestissime ex verbis Concilii: *Ut nota sit fidei sincera veritas, et praecludatur* UNIVERSIS ERRORIBUS *aditus ne subintrent.* Cum autem id optime fiat positiva sanctione veritatis, hinc Concilium absolute definivit, ut diximus, *substantiam animae intellectivae vere, per se, et essentialiter esse humani corporis formam.* Quisquis vero est in theologia vel mediocriter excultus, optime novit, saepenumero contingere, ut, *occasione unius determinati* erroris, definitio Ecclesiastica proferatur de veritate quae non solum huic errori, sed plurimis aliis etiam futuris sit contraria. Hinc Pius IX. ad definitionem Viennensem appellavit in damnatione Guntherianae doctrinae, quae profecto alia est ab errore Averrhois. Illud etiam minime praeteriri debet, errorem Averrhois qui dicitur instauratus a Petro Ioanne de Oliva, duplici quasi parte constare. Siquidem primo asserebat, principium intellectivum unicum esse in omnibus hominibus: consequenter inficiabatur, illud uniri corpori ut formam essentialem. Haec duo propterea ita sunt connexa, ut primum nequeat stare sine secundo, immo ex falsitate istius tamquam ex propria radice colligatur falsitas prioris. Hinc Doctor Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 76.), quasi prologum galeatum, fundamentalem doctrinam praemittit de unione principii intellectivi cum corpore per modum formae materiam vere et essentialiter informantis; et hoc in art. 1: inde vero in art. seq. colligit contra Averrhoëm, tale principium multiplicari secundum multiplicationem corporum. Nihil mirum proinde, si uterque simul error definitione Viennensi feriatur, quod distinctius adhuc praestitit Concilium Lateranense V.

228. *Quaer. II.* — **Qui sensus, vi definitionum praedictarum, subiici debet nomini formae quae tribuitur animae rationali respectu humani corporis.**

Respondeo. In antecessum adverto, pro generali regula tenendum esse, verba definitionum ecclesiasticarum

sumi debere sensu *stricto* et *proprio*, eoque recepto tunc temporis cum definitio editur. Non enim Ecclesia suis dogmaticis decretis determinat mera vocabula sine mente, nec praeterea verborum proprietas relinqui potest, ne secus definitio quaepiam reddatur plane inutilis et supervacanea. Hoc posito, ita rem praesentem explicamus.

I. Dicitur itaque imprimis substantia animae intellectivae esse *forma vera* humani corporis, h. e. non per meram quamdam metaphorae analogiam, quemadmodum ex. gr. dicuntur formae *verba sacramentalia*. Porro, quo tempore edita est definitio Viennensis, in eo conveniebant Doctores Catholici, cum animam intellectivam fatebantur esse veram corporis formam, quod illam conciperent, ut *substantiam partialem quae per sui esse communicationem materiam intrinsecus determinat in aliqua specie substantiae corporeae*. Dicitur *substantia*, quatenus scilicet distinguitur ab accidente, atque adeo inhaerentiam excludit propriam accidentis: *partialis* vero, pro eo quantum est vere pars in genere substantiae, ex cuius propterea unione cum alia comparte resultet aliquid vere unum in genere substantiae. Additur autem, *per sui esse communicationem materiam intrinsecus determinat*, quo nimirum significetur, materiam, seu primum subiectum mutationum quae in corporibus accidunt, ab anima intellectiva actuari, non mera quadam denominatione extrinseca, quemadmodum ex. gr. cognitio constituit obiectum in esse cogniti, sed per modum actus quo physice compleatur et perficiatur materiae capacitas seu potentialitas. Id denique praestari dicitur *in aliqua specie substantiae corporeae: specie* quidem, h. e. alicuius naturae completae; *substantiae*, non accidentis igitur dumtaxat, vel aggregati accidentalis, sicut contingit in mera unione duorum agentium in aliquo effectu: *corporeae*, talis quippe compositio in hoc dumtaxat genere invenitur. Cf. Scotum (4. *Dist.* 11. q. 3., praesertim nn. 43, 54, 57.), ut historice constet, declaratam verae formae notionem etiam in schola Doctoris subtilis retentam fuisse, quidquid demum sit de consectariis inde profluentibus.

II Definit praeterea Concilium Viennense, animae

intellectivae substantiam esse *per se* humani corporis formam, per oppositionem videlicet ad formam *per accidens*. Hac particula tres praecipue errores excluduntur. Primus est eorum, qui dixerunt animae intellectivae connaturale minime esse, ut corpori uniretur, sed hoc contingere in poenam admissi sceleris, ratione cuius in corpore includitur quasi in carcere. Secundus est error eorum qui dixerunt, animam rationalem uniri corpori non *secundum seipsam*, sed per aliquam operationem duntaxat vel effectum ipsius, sicut motor unitur mobili. Quare Concilium expresse definit *substantiam ipsam* animae intellectivae vere et per se esse formam. Tertius denique error hac particula damnatus est, quo anima rationalis conciperetur esse forma, non ipsius corporis, sed tertii eiusdem intermedii, puta *animae ab ea distinctae* quae deinde munere formae fungeretur. Hoc postremum expresse declaratum habemus a Pio IX. in cit. Litt. ad Archiep. Colon. per vocem *immediata:* unde haec implicita est in particula *per se*.

III. Definitur denique, animam intellectivam esse corporis formam *essentialiter*. Porro hoc adverbium vel referri potest ad ipsam essentiam animae humanae, vel ad ipsam essentiam humani corporis. Si primum, implicite continetur in particula *per se*, eamque declarat, ut patet ex iis quae paulo ante diximus. Si secundum, eo significatur, animam humanam pertinere ad ipsam essentiam humani corporis, adeoque esse constitutivum *essentiale* humanae naturae seu substantiae; quare etiam sic iam implicite continetur in particula praecedenti *vere*. Quare Pius IX. appellans ad hanc definitionem Viennensem, contentus fuit his verbis eam recitare, *hominem* scilicet *corpore et anima ita absolvi, ut anima, eaque rationalis, sit vera, per se, atque immediata corporis forma:* quae propterea optime censeri possunt tamquam ultima formula, quae sit plene expressiva doctrinae Ecclesiae in re praesenti.

Atque haec dicta sint de explicatione eorum *quae formaliter continentur* in recitatis definitionibus. An vero *legitima consecutione* inde colligatur vel existentia *primae*

materiae, prout haec intelligitur in doctrina Scholastica, praesertim D. Thomae, vel sententia eiusdem Aquinatis de *unitate formae substantialis* in eodem corpore, *complures quidem* RATIONALI DISCURSU *id deducunt, sed minime dici potest quasi ab Ecclesia definitum, nec oppositum censuram aliquam theologicam meretur quamdiu Ecclesiae iudicio res ulterius determinata non fuerit.* Quare prudentiae limites excederet, ac temeritatis merito argueretur is qui in rebus eiusmodi propriam sententiam sic propugnaret, ut ceteros contra sentientes quasi violatae religionis vel sublestae fidei viros traduceret (1).

---

(1) Huc spectat Epistola quam de mandato Pii IX. Reverendissimus D.nus Waldimirus Czacki, nunc S. R. Ecclesiae cardinalis, rescripsit D.no Eduardo Hautcoeur, Rectori catholicae Universitatis Insulensis, et quam iuvat hic integram exhibere una cum Epistola eiusdem Pio IX. ad Doctorem Travaglini.

Prior itaque Epistola sic habet.

" Illustrissime et Reverendissime Domine. — Redditae sunt Sanctissimo Domino PIO NONO filialis obsequii litterae, quas ad eum dedit unus ex Doctoribus in Universitate catholica Insulensi, animi anxietatem significans qua afficitur circa quaestionem philosophicam de compositione corporum, propter dissidium sententiarum, de quibus non sane in ista vestra Universitate catholica, ubi egregios Professores non minus studio promovendae scientiae cum religione consertae, quam animorum consensione praestare gratulandum est, sed alibi inter se contendunt duae dissitae scholae, licet utraque catholica sit et Apostolicae Sedis magisterio obsequentissima. Ob has itaque aliorum dissensiones anceps et haerens praedictus Doctor a Sanctissimo Domino petebat, num existat aliqua quoad istas de natura corporum opiniones ac sententias in alterutram partem Sanctae Sedis declaratio, cum a nonnullis tam alia plura documenta ecclesiastica, quam etiam Suae Sanctitatis Litterae die 23 Iulii 1874 datae in medium producantur, ac si ad istam inter Doctores catholicos controversiam decidendam quidquam pertinerent. Hac igitur super re Beatissimus Pater mihi demandavit, ut Tibi litteras conscriberem non solum ad tollenda dubia eruditi viri in Universitate catholica Insulensi, qui eorum solutionem humillime expetebat, sed magis etiam ad eum scopum, ut acriores aliis in locis exortae concertationes hac occasione sopirentur. Vult enim ac optat Sanctitas Sua, ut docti homines catholici non de liberis opinionibus inter se disceptando vires suas distrahant, sed imo eas omnes communibus studiis, licet diversa forte

229. *Quaer. III.* — **An, ex vi definitionis Viennensis, tenere oporteat, animam rationalem, qua rationalem, esse corporis formam?**

Respondeo *affirmative*. Definivit enim, animam ra-

systemata sequantur, ad materialismi, ceterorumque nostrae aetatis errores expugnationem convertant. Quare haec quae iussu Sanctissimi Domini Nostri sum dicturus, omnes quorum interest sibi commendata habeant ac probe animis insita.

" I. Graviter abuti Litteris a Sanctitate Sua die 23 iulii 1864 ad Doctorem Travaglini datis, quibus opus ab eo susceptum commendatur, eos omnes qui exinde contendunt, Sanctitatem Suam voluisse per eam commendationem improbare systemata quaedam philosophica illi opposita, quod de materia prima et substantiali forma corporum idem Doctor eiusque socii adoptarunt; siquidem haec alia systemata, non secus atque illud, non modo pluribus catholicis doctisque viris probantur, sed etiam in hac ipsa Urbe principe catholici orbis in praecipuis Athenaeis Pontificiis usu recepta sunt.

" 2. Ad systemata ista alia scholarum catholicarum improbanda merito proferre nequaquam posse Litteras a Summo Pontifice datas ad Eminentissimum Card. Archiepiscopum Colonieusem, vel ad Reverendissimum Episcopum Vratislaviensem, aliave Ecclesiae decreta et definitiones: ea namque documenta pertinent tantummodo ad docendam *unitatem substantialem humanae naturae*, quae duabus constat substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali, adeoque haec eadem documenta spectant ad doctrinam theologicam; dum eae controversiae, quae non ita pridem resuscitatae sunt, et a viro erudito in suis ad Summum Pontificem litteris commemorantur, doctrinas mere philosophicas respiciunt, super quibus catholicae scholae diversas sententias sequuntur ac sequi possunt; quoniam suprema Ecclesiae auctoritas nunquam pro altera iudicium tulit, quod alteram excluderet.

" Post haec quae dicta sunt facile quisque intelligit, quam necessario postuletur, ut viri docti catholici in suis cum scriptionibus tum disputationibus limites modestiae ac leges charitatis christianae sollicite servent, cum systemata examinant aut impugnant ab Apostolica Sede neutiquam damnata, quaeque in conspectu ipsius Pontificis retinentur atque usurpantur. Quam quidem in rem mentis oculis obversari oporteret, quae Benedictus XIV. ipsis librorum censoribus praescripsit in celebri Constitutione, ubi inter cetera sapientissime statuta haec debet. — *Ecclesiae sanctae dogmata et communem Catholicorum doctrinam, quae Conciliorum generalium decretis, Romanorum Pontificum Constitutionibus, et orthodoxorum Patrum atque*

tionalem esse formam qua in propria specie constituitur, non corpus quodcumque, sed *corpus humanum:* siquidem de tali corpore, humano scilicet, manifeste sermo est in tota illa definitione. Atqui corpus humanum constituitur

---

Doctorum consensu continetur unice prae oculis habeant, hoc de cetero cogitantes, non paucas esse opiniones, quae uni scholae, instituto, aut nationi certo certiores videntur, et nihilominus sine ullo fidei aut religionis detrimento ab aliis catholicis viris reiiciuntur atque impugnantur, oppositaeque defenduntur, sciente ac permittente Apostolica Sede, quae unamquamque huiusmodi opinionem in suo probabilitatis gradu relinquit. — His quae voluntate ac iussu Sanctissimi Patris tota epistola perscripsi, anxiis interrogationibus eruditi viri, qui eas proposuit et aliorum quoque dubiis plene satisfactum, ac praesertim illud effectum esse confido, ut disceptationes non apud vos quidem, ut dixi, sed inter alios quosdam subortae iustis finibus coërceantur, nec quis amplius Pontificiis actibus abutatur, nominatim vero Litteris a Sanctitate Sua ad Doctorem Travaglini conscriptis, quibus, ceu liquet, contra mentem et consilium scribentis perperam quidam usi sunt. Pontificis demum perfunctus mandato hanc ego datam opportunitatem libenter amplector, ut sinceram existimationem meam denuo tibi profitear, qua sum ex animo, Ill. ac Rev. Domine, addictissimus famulus Waldimirus Czachi, S. Congr. Negotiis Ecclesiasticis Extraordinariis praepositus Secretarius. — Romae die 5 Iunii 1876. „

Litterae vero Apostolicae ad Doctorem Travaglini quae in recitata Epistola commemorantur, sic habent.

" Dilecto filio Alph. Travaglini Doct. Medico Chirurgo, fundatori Societatis philosophico-medicae, PIUS PP. IX. — Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. — Dum praeterito mense martio, te Dilecte Fili, una cum sacerdote Ioanne-Maria Cornoldi e Societate Iesu, quo consiliario et adiutore potissimum usus fueras ad excogitatam societatem instituendam, aliisque praestantibus viris eisdem additis excepimus: gratulati tibi fuimus, quod scientiam medicam iamdiu a sanae philosophiae principiis aberrantem ad ea revocare decrevisses, et per medicos praesertim, qui non mediocrem contulerant operam suadendis vulgandisque materialismi erroribus, restituere rectam de rerum essentia et origine doctrinam, ac imprimis quoad hominem, circa quem medicina versatur: scilicet ut inde haberetur medela, unde malum magna ex parte manaverat. Gaudemus autem in praesentiarum faustis ominibus Nostris eventum respondisse, et iam plus centum e doctis Italis nomen dedisse natae nuper societati, eique maiora quoque incrementa parari. Libentius etiam videmus vos, proposito vestro fideles, eos tantum sodales vobis adsciscere consti-

in propria specie per animam rationalem, qua rationalem; quatenus enim ipsa sensitiva est vel vegetativa, corpus minime constituit in specie corporis humani, sed sub genere dumtaxat corporis vegetabilis vel sensitivi. Praeterea, ut optime notavit Serafinus a Porrecta: " Si philosophorum verba formaliter sumenda sunt, multo magis utique Sacrorum Conciliorum dogmata formaliter intelligere quisque tenetur, et hoc pro universali regula tenendum est. Hoc autem eo verius est in proposito, quanto explicatius Papam locutum videmus, et *vere*, inquit, et *perfecte*, et *per se*, et *essentialiter est humani corporis forma anima rationalis seu intellectiva*. Quis nisi haereticus dicat tot tantis-

---

tuisse, qui teneant et propugnaturi sint doctrinas a sacris Conciliis et hac sancta Sede propositas, ac nominatim Angelici Doctoris principia de animae intellectivae unione cum corpore humano, deque substantiali forma et materia prima. Nec aliter certe reparari poterunt inducta in religionem et scientiam a materialismo detrimenta, aut scientia ipsa ex errorum illius ambagibus extricari, et ad verum impelli progressum, nisi per veritatem. Quae sane cum a Deo procedat, sicut perspicue tutissimeque traditur a theologia, sic a philosophia physicisque disciplinis discordare nullatenus potest: quo fit, ut dum spectari tantum videtur inclinandis animis in obsequium fidei, scientiae simul soliditati, explicationi et provectui prospiciatur, et homo a materialismo cum brutis turpiter convolutus in coeno ad dignitatem relevetur filiorum Dei. Cavete igitur, ne quemquam inter vos admittatis e novarum opinionum sectatoribus, qui vano inflatus eruditionis apparatu sensim inter vos dissidia serat, mentesque abducat ab auctoritate magisterii Ecclesiae, in qua sola posita fuit a Christo Domino infallibilis veritatis Cathedra. Si in suscepto consilio perseveretis, si studiose vitetis falsorum fratrum fraudes, si omnes eodem illecti religionis amore, obsequio, studio veritatem assequi, illustrare et propagare nitamini, optime certe merebitis de Ecclesia, de scientia, de sacra et civili societate, consociationemque vestram brevi complurium sapientum accessione et honestorum omnium plausu commendatam videbitis. Haec Nos vobis adprecamur; et interim divini favoris auspicem et paternae Nostrae benevolentiae pignus tibi, Dilecte Fili, sodalibusque omnibus societatis philosophico-medicae S. Thomae Aquinatis Benedictionem Apostolicam peramanter impertimus. — Datum Romae apud S. Petrum, die 23 Iulii anno 1874, Pontificatus Nostri anno vicesimonono. — PIUS PP. IX.

que gravissimis verbis hic non importari sermonem formalem? Animam ergo rationalem, in quantum rationalem, esse formam veram, non aequivocam corporis humani, hic definivit Summus Pontifex. „ (In *Summam th.* 1. p. q. 76. a. 1.) His gemina adnotavit etiam doctissimus A. Ruvius ante laudatus, in suis egregiis commentariis in libros Aristotelis *De Anima*, Brixiae editis anno salutis 1626. " Anima rationalis, ait, non solum in quantum sensitiva et vegetativa, sed in quantum rationalis, est vera forma informans corpus, aut, quod idem est, secundum gradum rationalitatis vere informat ipsum. Hoc imprimis sequitur efficaciter ex verbis Clementinae citatis quibus decernitur, *animam rationalem per se atque essentialiter esse formam corporis.* Quod sic probo. Id quod convenit rei per se et essentialiter convenit ei in quantum talis est. Sed anima rationalis per se et essentialiter corpus informat. Ergo, in quantum rationalis, est vera forma informans corpus, et non solum ut vegetativa vel sensitiva, iuxta definitionem Ecclesiae. Ideo videtur mihi sine periculo erroris non posse omnino negari, quod anima rationalis, ut rationalis est, informet corpus, etiamsi dicatur informare ut vegetativa et sensitiva: quia si solum informaret secundum hos gradus inferiores, non esset verum quod anima rationalis informaret per se et essentialiter, sed solum materialiter et quasi per accidens, in quantum eadem entitas realis animae informantis, ut vegetativae et sensitivae, est rationalis. „ (Lib. 2. c. 2. q. 7. n. 59.) Neque obstat, quod anima minime informet corpus secundum vim ipsam seu potentiam aut actum intelligendi. Cum enim anima dicitur rationalis, hoc verbum, adiectivum licet, substantialiter ab omnibus accipitur; significat quippe differentiam ipsam specificam, qua substantia ipsa animae humanae in proprio gradu constituitur, et supra animam pure vegetativam et sensitivam evehitur. Porro ita si accipiatur, dubium esse non potest, quin definitio Viennensis hoc modo consideret animam rationalem, quum eam esse veram corporis humani formam pronuntiat. Quod paucis et nitide ita complectitur Angelicus. *Licet anima sit forma corporis secundum essen-*

tiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem. (Qq. Disp. *De Anima*, a. 9. ad 11.)

230. *Quaer. IV.* — **Utrum sit veritas ab Ecclesia definita, quae docet, animam rationalem esse corporis formam substantialem?**

Respondeo. Profecto nondum est hactenus solemni aliquo iudicio ecclesiastico consecratus hic *dicendi modus*, quo scilicet appellatio *substantialis* additur voci *formae*. Attamen id quod praedicta formula significatur, si minus *formaliter*, ut theologi loquuntur, *virtute* saltem definitione Viennensi procul dubio continetur. Nam forma substantialis et accidentalis, quae sint proprie eiusmodi, conveniunt in ratione causae formalis intrinsecus et physice constituentis et specificantis compositum, quod est proprius et per se effectus utriusque [*Pr. Ph.* 648, 653]. Differunt vero, ut ipsa nomina manifeste significant, eo quod ex forma accidentali per se exsurgit esse quoddam adventitium seu accidentale; dum contra forma substantialis dat esse vere et proprie substantiale. Age iam, Viennensis Synodus docuit, *substantiam* ipsam animae intellectivae esse *vere et per se humani corporis formam*. Quocirca id cui, ex vi huius doctrinae, propria ratio formae attribui debet, est *substantia*, terminus vero seu effectus (formalis) praedictae informationis est *esse corporis humani*. Porro manifestum est, nec etiam tuto in sana theologia negari potest, eiusmodi esse, *corporis* scilicet *humani*, non in genere accidentis, sed in genere substantiae contineri; siquidem id inficiari tantumdem valeret quantum si dicatur homo, ut homo est, substantia vere et proprie non esse. Doctores autem omnes id semper intellexerunt nomine formae substantialis, quae nimirum *et substantia sit, et substantiam sua informatione constituat*. Hinc in epistola Eminentissimi Czacki quam ante exscripsimus, expresse asseritur memoratis definitionibus ecclesiasticis doceri UNITATEM SUBSTANTIALEM HUMANAE NATURAE, *quae duabus constet substantiis partialibus, corpore nempe et anima rationali*. Quod vero nonnulli quasi divinando affirmarunt, idcirco a Concilio omissam fuisse hanc vocem, ne quis existimaret cum D. Thoma,

corpus nostrum, non solum in esse *corporis humani*, verum etiam in esse *corporis, ut sic*, constitui per informationem animae rationalis, nullius prorsus momenti est. Praedicta siquidem sententia Aquinatis, ut patet ex iis quae [91] disputata sunt, non in *voce* formae substantialis, sed in huius vocis *sensu*, ac maxime in ipso generali conceptu *unitatis substantialis* innititur. Quare quum ipse ex professo probat modum unionis animae intellectivae cum corpore (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.), ab hac particula *substantialis* abstinet. Nimirum quia, ut diximus, quum evidens sit, et animam esse substantiam, et esse humanum substantialiter de corpore praedicari, eo ipso quod probetur, animam rationalem sua ipsa substantia ac per modum verae formae constituere esse humanum, eo ipso manet probatum, eam esse formam non qualemcumque, sed substantialem. Quare post cit. art., hoc postremum non ulterius probat, sed tamquam rem iam demonstratam assumit in articulis sequentibus.

Solvuntur difficultates.

231. **Difficultas generalis.** Quae theologice in quaestione praesenti difficultatem facessunt, et ab adversariis magno et antiquo conatu exaggerantur, respiciunt, non confusum et apud omnes Doctores communem, sed distinctum et specialem formae substantialis intellectum quem ex mente Angelici in prima parte expressimus et vindicavimus [37, seqq.], quique a nonnullis dictus fuit minus esse cohaerens cum triplici Ecclesiae dogmate. Has porro obiectiones examinamus, non certe eo consilio ut sententiam Aquinatis hac in re quasi Catholicae Ecclesiae dogma venditemus, sed ut manifeste eluceat, nihil admodum in ea sententia inveniri posse, quod cum ecclesiasticis dogmatibus aptissime non cohaereat.

Obiectio I. — Iuxta Ecclesiae doctrinam a Tridentino confirmatam sess. 13. c. 3., in venerabili Eucharistiae

sacramento Corpus Christi Domini existit sub specie panis *ex vi sacramenti*, h. e. *ex vi verborum consecrationis*. Atqui, in sententia Aquinatis, anima pertinet intrinsecus ad essentiam corporis. Ergo sub specie panis existeret, vi sacramenti, seu verborum consecrationis, etiam anima. Hoc vero contradicit aperte eidem Tridentino cap. cit. asserenti, animam non vi verborum, sed *per concomitantiam dumtaxat* sub speciebus panis adesse.

Ante responsionem, duo praenotasse iuverit. Quid significent recitatae formulae theologicae, h. e. *ex vi verborum* seu *sacramenti*, et *per concomitantiam*, explicatum habes apud Aquinatem, cuius doctrinam Conc. Trid. cit. cap. fere exscribit. " Sciendum, ait, quod aliquid Christi est in hoc Sacramento dupliciter. Uno modo quasi *ex vi sacramenti;* alio modo, *ex naturali concomitantia*. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus huius Sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis, et vini praeexistens, *prout significatur per verba formae*, quae sunt effectiva in hoc Sacramento, sicut et in ceteris mutationibus; puta, cum dicitur, *hoc est corpus meum*, vel *hic est sanguis meus*. Ex naturali autem concomitantia est in hoc Sacramento illud *quod realiter est coniunctum ei in quod praedicta conversio terminatur*. Si enim aliqua duo sunt realiter coniuncta, ubicumque est unum realiter, oportet et aliud esse: sola enim operatione mentis discernuntur quae realiter sunt coniuncta. „ (*Summa th.* 3. p. q. 76. a. 1.) Secundo notari debet, animam a Tridentino cit. cap. spectari secundum propriam et formalem animae rationem, ut scilicet *est corpori vitae principium*, quatenus per eam corpus constituitur in genere viventis. En verba Concilii. *Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus, verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere: sed corpus quidem sub specie panis, et sanguinem sub vini specie,* EX VI VERBORUM; *ipsum autem corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis,* ANIMAMQUE *sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiae qua partes Christi Domini,* QUI IAM EX MORTUIS

RESURREXIT NON AMPLIUS MORITURUS, *inter se copulantur; divinitatem*, etc.

His praehabitis, patet solutio ad propositam difficultatem. Quapropter *dist.* seu potius *explico maiorem.* Iuxta doctrinam Ecclesiae.... corpus Christi Domini existit sub specie panis *vi verborum*, h. e. prout directe significatur a verbis, *hoc est corpus meum*, ac propterea *cum praecisione a gradu vitae quem habet ab anima, conc.;* prout existit realiter in natura rerum, ac proinde ut est vivum et Verbo hypostatice unitum, *neg. Dist. pariter minorem.* Anima intrinsecus pertinet ad essentiam corporis Dominici *physice* et *realiter consideratam, conc.;* consideratam prout significatur a verbis, *hoc est corpus meum, subdist.;* si anima consideretur secundum propriam et formalem ipsius rationem, videlicet prout est corpori vitae principium, *neg.;* si spectetur secundum generalem rationem formae dantis esse corporeum, *conc.* Sub data distinctione *dist. pariter consequens.* Ergo anima existit sub specie panis *ex vi verborum*, prout spectatur ut est vitae principium, *neg.;* secundum communem rationem formae dantis esse corporeum, *conc.* Apposite rursus Angelicus Doctor. " Dicendum quod anima est forma corporis dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet et esse corporeum, et esse animatum, et sic de aliis. Convertitur igitur forma panis in formam corporis Christi *secundum quod dat esse corporeum, non autem secundum quod dat esse animatum tali anima.* „ (*Summa th.* 3. p. q. 75. a. 6. ad 2.)

Obiectio II. — In triduo mortis Christi Domini, *corpus idem* iacuit in sepulchro quod fuit in Christo vivente. Atqui hoc minime verum est in sententia exposita, quippe alia forma substantiali fuisset informatum.

Respondeo. *Dist. maiorem.* In triduo... identitate eiusdem hypostasis, et materiae, *conc.;* fuit idem omnino et totaliter, *neg. Contradist. eodem modo minorem.*

Explicationem et rationem recitatae distinctionis habes etiam apud Angelicum quum ex professo quaerit, *utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui.* " Dicendum, ait, quod hoc quod dico *simpliciter*, potest accipi

dupliciter. Uno modo, secundum quod *simpliciter* idem est quod *absolute*, sicut simpliciter dicitur quod *nullo addito* dicitur, ut Philosophus dicit 2. Topic. fin. Et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem: corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, praeter hypostasim Verbi Dei... Alio modo *simpliciter* idem est, quod *omnino* vel *totaliter*. Et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, *cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis:* est enim praedicatum essentiale non accidentale; unde consequens est, quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. „ (*Summa th.* 3. p. q. 50. a. 5.)

Instabis. Tradita solutio videtur contradicere communi fidelium sensui, quibus eiusdem substantiae videtur esse corpus Christi quod venerantur ut mortuum, cum eo quod venerantur ut vivum. Contradicit etiam effato a theologis communiter usurpato, *Quod Verbum assumpsit numquam dimisit:* in hac enim hypothesi Verbum hypostatice fuisset unitum formae, quae supponitur in corpore Christi demortui loco animae, eamque in resurrectione eiusdem corporis perpetuo reliquisset.

Respondeo. *Neg. utrumque assertum.* Ad primum quod attinet, communis sensus omnium hominum, nedum fidelium, *essentiale* discrimen agnoscit inter corpus vivum et mortuum, et haec duo *plusquam specie* separat invicem. Concipere vero distincte, undenam eiusmodi discrimen procedat, et a fortiori illud explicare, minime pertinet ad communem sensum, sed studiosae et philosophicae analysis est. Ad alterum vero quod ab obiiciente proponitur, qui sit legitimus sensus theologici pronuntiati quod in medium profertur, habes nitide explicatum apud Sylvestrum Mauro. " Verbum primo et principaliter assumpsit animam rationalem et *alias partes, quae prout unitae cum anima spectant ad integritatem humanae naturae.* Animam rationalem nunquam omnino dimisit; partes vero

materiae, et alias quae prout unitae cum anima spectabant ad humanam naturam, nunquam dimisit quamdiu manserunt unitae vel paulo post reuniendae. Et quia materia corporis Christi, et sanguis effusus triduo mortis manserunt reunienda animae, non fuerunt dimissa. Et quia forma cadaverica erat unita materiae paulo post reuniendae cum anima, ideo etiam ipsa fuit unita Verbo divino. At, *sicut cum Christus per nutritionem acquirebat novas partes materiae et antiquas amittebat, Verbum de novo uniebatur partibus acquisitis, dimittebat vero partes deperditas quae amplius non spectabant ad humanam naturam:* sic cum materia Christi triduo mortis habuit formam cadavericam, Verbum fuit unitum formae cadavericae ratione materiae; cum in resurrectione materia dimisit formam cadavericam, Verbum etiam illam dimisit, *utpote non amplius spectantem ad humanam naturam, vel ad materiam reuniendam animae.* „ (*Qq. Philos.* lib. 3. q. 26. ad 5.)

Obiectio III. — Corpora demortua Sanctorum digna sunt veneratione, utpote reliquiae informatae quondam ab animabus ipsorum nunc in coelo regnantibus. Atqui, in sententia quam defendimus, id non esset verum; quippe sola materia eorumdem hanc dignitatem haberet.

Respondeo. *Conc. maiorem, neg. minorem.* Etsi materia dumtaxat huiuscemodi reliquiarum quondam animata fuit, et in resurrectione rursus animabitur ab anima SS. in coelo regnantium, ipsae tamen, etiam ut nunc sunt, iure merito multo magis censentur spectare ad Sanctos quorum sunt reliquiae, quam sint vestes et alia huiusmodi quibus usi fuerunt, dum hanc vitam mortalem viverent. Porro haec est ratio quamobrem res eiusmodi dignae plane sunt ut venerationi habeantur. Quare Angelicus hanc ipsissimam difficultatem expendens: " Dicendum, ait, quod sicut Augustinus dicit in lib. 1. de Civitate Dei, c. 13., *si paterna vestis, et annulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes est maior affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius, atque coniunctius, quam quaelibet indumenta gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent.*

Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquid, etiam ea quae de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis eius, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem, quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Christi, Dei filios et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo venerari debemus, et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus Sancti in eis inhabitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in eorum praesentia miracula faciendo. „ (*Summa th.* 3. p. q. 25. a. 6.)

Ex his omnibus patet, inconsiderate admodum et temere, doctrinam Aquinatis quam propugnamus, a nonnullis traductam fuisse quasi alienam a mente Ecclesiae. Sed de hac re satis superque.

SECTIO V.

De sede animae rationalis eiusque multiplicatione.

232. **Errores refellendi.** — Ex his quae stabilita sunt de modo unionis animae rationalis cum corpore, facili negotio resolvi potest duplex alia quaestio quam huius sectionis titulus exhibet. Est autem speciatim ea de re agendum ob eius gravitatem et ob multitudinem errorum qui propterea enati fuerunt.

Fuit itaque vetustissimus error multis modis propositus, quo determinata corporis pars animae rationali tribueretur, ut inde ad ceteras corporis partes motus *effectivo* quodam dumtaxat influxu dimanaret. Huius generis diversissimas opiniones ita Plutarchus enarrat. " Inesse hanc (animam) aiunt Plato et Democritus in toto capite: Strato

in superciliorum intercapedine. Erasistratus circa membranam cerebri, quam epicranida nominat. Herophilus in cavo seu fundo cerebri. Parmenides in toto pectore. Epicurus et Stoici in universo corde aut cordis spiritu. Diogenes in arteriosa cordis cavea. Empedocles in sanguinis substantia. Alii in collo cordis. Alii in membrana cor ambiente. Alii in septo transverso. Nonnulli recentiorum eo usque a capite pertingere. Pythagoras vitalem animae partem circa cor, rationem et mentem circa caput. „ (*De Placitis Philos.*, lib. 4. c. 5.) Scholastici Doctores doctrinam Ecclesiae Patrum secuti, cum munus verae formae substantialis animae rationali adiudicassent respectu totius humani corpus, consequenter mirabili consensu docuerunt, eam toti corpori substantialiter adesse. Redintegrato autem post Cartesii tempora veteri errore de unione animae cum corpore, *per modum motoris cum mobili*, iterum resuscitatae fuerunt diversae opiniones recitatae de animae sede. Ex mente Cartesii ea residet in glandula pineali quae cerebri medietatem occupat. Alii alias cerebri partes assignarunt: nec defuerunt qui totum cerebrum pro sede ei elargirentur.

Ad alteram vero quaestionem quod spectat, de animae scilicet multiplicatione, notum est commentum Averrhois et Pythagorae. Ille unicum dumtaxat intellectum agnovit in omnibus hominibus, qui cum singulis per phantasmata continuaretur, ac pro diversitate phantasmatum cuiusque diversimode operaretur, ea ferme ratione qua idem ventus pro varietate fistularum organi musici multiplicem edit harmoniam. Ex hoc proinde philosophandi modo, anima sensitiva cuiusque hominis alia est secundum substantiam a principio intellectivo. Pythagoras vero, ac generatim, ut observat S. Thomas (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 10.), quicumque posuerunt animam creari extra corpora, eique propterea unionem cum corpore connaturalem minime esse, consequenter docuerunt etiam transmigrationem animarum de uno corpore in aliud, ut sic anima unum corpus quasi exuens ut vestimentum, alterum induceretur. Istiusmodi transanimationem seu transcorporationem

graeci *metempsychosim* dixerunt: nec desunt hac nostra etiam aetate qui tam putido errori adstipulari minime erubescant.

THESIS IV.

Anima rationalis toti humano corpori adest, quoad essentiam, adeoque tota est in toto et tota in qualibet eius parte; quoad virtutem vero, in ea corporis parte residet quae est proportionata ad talis virtutis operationem.

233. ***Probatio I. partis.*** — Humanum corpus vocamus in praesenti, prout constat iis partibus quae ad eius integritatem reipsa et intrinsecus pertinent, cuiusmodi sunt illae quae per se primo tum animalis tum vegetalis vitae functiones exercent. Non comprehendimus proinde pilos et ungues, quae potius haberi debent quasi vegetalia quaedam parasita propria humanae cutis. Sanguis etiam non videtur animari, cum non sit pars proprie integralis humani corporis, sed proximum dumtaxat alimentum. Cf. S. Thomam (*Summa th.* 3. p. q. 31. a. 5. ad 1.). Iam age, in toto humano corpore, sic intellecto, animam intellectivam sedem habere, hoc modo demonstratur.

I. Anima intellectiva ibi adest, ubi munus formae exercet. Atqui, ut demonstratum est, ea tale munus exercet relate ad corpus humanum: corpus vero humanum, utpote organicum, non una tantum parte integratur, sed iis omnibus quae vitam vivunt. Ergo anima rationalis toti eiusmodi corpori adesse dicenda est. Huius argumenti propositio videtur nota ex terminis. Forma enim, quae sit eiusmodi vere et physice, immediate unitur proprio receptivo, ut actus cum sua potentia. Atqui actus adesse debet potentiae quae eo actuatur. Idque maxime veritatem habet in forma substantiali respectu materiae; siquidem ipsum essendi

actum haec inde mutuatur. Ad rem Angelicus. " Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici, quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis sed substantialis: substantialis autem forma non solum est perfectio totius sed cuiuslibet partis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 8.)

II. Impossibile est, ut aliquid dicatur vivere, quin vitae operatio procedat active ab eius substantia. Atqui totum corpus humanum vere vivit, vita scilicet vel solum vegetativa, vel vegetativa simul et sensitiva. Ergo vitales operationes cuiusque partis humani corporis a quidditate substantiali huius partis active procedere debent. Atqui manifestum est, id veritatem habere non posse, si anima intellectiva eis non adesset; siquidem una eademque est cum principio vitae sensitivae et vegetativae. Confirmatur id luculentissimo conscientiae testimonio. Intime quippe unusquisque sibi conscius est, vitam sensilem per totum humanum corpus diffundi. Est autem manifeste absurdum, actum sentiendi ibi esse et exerceri, ubi non adest anima sentiens.

234. ***Explicatio II. partis.*** — Ex his facile intellectu est quod in altera propositionis parte addimus ad penitiorem explicationem modi quo anima intellectiva adesse dicitur toti humano corpori. Distinctione propterea opus est.

I. Si enim spectatur ipsa animae rationalis substantia seu essentia, cum ea sit simplex et inextensa, necesse est, secundum se tota adsit ubicumque adest. Cum itaque ex dictis non concludatur in una parte corporis sed omnibus substantialiter adsit, necesse est dicere, eam esse totam in toto et totam in qualibet corporis parte. Apposite Augustinus. " Anima, ait, non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quis dolet in pede, advertit oculus,

loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est, absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia pressio quae fit, non per continuationem molis currit, ut ceteras animi partes, quae alibi sunt, latere non sinat, sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis: et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus adest quae tota simul sentit in singulis. „ (*De Immort. Anim.* c. 17.)

II. Quod si spectetur virtus agendi quae in essentia animae radicem habet, distinguere oportet. Est enim operatio quae corporis capacitatem omnino excedit, ut quae nec per corporeas qualitates exercetur, nec est actus organi corporalis. Eiusmodi sunt intelligere et velle. Virtus igitur seu facultas quae est proximum principium talis operationis, nulli parti corporis communicatur, utpote eius capacitatem excedens. Ceterae contra operationes omnes sunt organicae. Ex opposita proinde ratione, tum ipsae, tum virtus qua peraguntur, corpori insunt, diversae pro diversitate partium quae sunt proportionatae ad talis virtutis et operationis exercitium. Ad rem Angelicus. " Illud est subiectum operativae potentiae quod est potens operari: omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet, quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio, ut etiam Philosophus dicit in princ. lib. de Somno et Vigilia. Manifestum est autem ex supra dictis, quod quaedam operationes sunt animae quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola. „ (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 5.)

THESIS V.

Excluso errore tum Averrhois de unitate intellectus, tum Pythagorae de transmigratione animarum, tenere oportet cum Ecclesia Catholica, animam intellectivam non esse unicam in cunctis hominibus, sed pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicari.

235. ***Probatio contra Averrhoëm.*** — Dupliciter id constat, prout spectatur nimirum vel ipse intellectus, vel natura humana.

I. Ut primum argumentum intelligatur, notari debet, semper ac datur aliquid principaliter agens, non posse multiplicari eius actionem nisi hoc triplici titulo. Primo, *ex diversitate formarum* quibus agit, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones: sicut, secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi, sunt diversae visiones. Hoc modo multiplicatur intellectio in uno eodemque intellectu ob diversitatem specierum intelligibilium quae sunt de diversis obiectis. Secundo, *ex diversitate instrumentorum* quibus idem agens utitur: sicut si unus homo tangat duabus manibus, erit unum tangens et duo tactus. Patet autem, non posse rem eiusmodi existere respectu unius intellectus: eius quippe operatio non exercetur mediante aliquo organo vel instrumento, sed ipsi intellectui est perfecte et omnino intranea. Tertio denique, *ob temporis seu durationis discontinuitatem;* sicut si unius eiusdemque intellectus operatio interrumpatur et post aliquam moram iterum exerceatur, erunt certe duae intellectiones, etiam unius intellectus et de eodem obiecto. Hoc posito en evidens argumentum saepe ab Angelico instauratum contra Averrhoëm, cuius summa haec est. Certum est, qualitercumque intellectus

uniatur huic vel illi homini, eum inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habere: intellectui siquidem obediunt vires sensitivae, eique deserviunt. Si itaque verum sit, non dari nisi unicum intellectum in omnibus hominibus, non poterunt nostrae intellectiones multiplicari, nisi vel quia sunt de obiectis diversis, et sic per diversas formas intelligibiles, vel ob temporis discontinuitatem: alter quippe modus multiplicationis, per diversitatem scilicet organorum corporalium, repugnat spiritualitati intellectus, maxime si ponatur a corpore separatus, sicut fingitur in hac opinione. Atqui est undequaque manifestum, multiplicari intellectiones in hominibus etiam de eodem ipsissimo obiecto, et sine ulla temporis discontinuitate, ut patet ex diversitate et contrarietate iudiciorum: unde tritum illud, *quot capita, tot sententiae*. Ergo falso omnino fingitur, unum eumdemque intellectum existere in omnibus hominibus. Sic fere Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 2., Qq. Disp. *De Anima*, q. un. a. 3.).

II. Ex his quae in praecedentibus disputata sunt, duae veritates sunt certae omnino. Altera, in unoquoque homine unum idemque esse principium sentiendi et intelligendi, et hoc manifesto conscientiae testimonio cuique constat, quippe unusquisque sentit et intelligit se sentire. Altera, cum praecedenti arcto nexu conserta, principium intellectivum spectare intrinsecus ad ipsam essentialem constitutionem humanae naturae, ut formam veram et substantialem. Atqui neutrum istorum veritatem habere potest in opinione Averrhois. Non primum, quia sic quemadmodum esset unum principium intellectivum in cunctis hominibus, sic etiam unum etiam in eis existeret principium sensitivum: quod patet esse risibile et impossibile. Non alterum. Nam una forma substantialis nequit haberi ut principium nisi unius esse, quod scilicet eiusmodi sit primo et simpliciter. Si itaque principium intellectivum est unum, unico etiam esse substantiali constarent omnes homines, atque adeo non amplius essent homines, sed homo; quod rursus risibile omnino est et impossibile. Nec vis huius postremae argumentationis eliditur fingendo distinctionem animae

sensitivae a principio intelligendi. Ut enim nervose arguit S. Thomas: " Propria operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere... Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet esse impossibile. „ (2. *Cont. Gent.* c. 73).

236. ***Probatio contra Pythagoram.*** — In hoc errore duo continentur vel contineri possunt. Primo, transmigratio animae intellectivae ex uno in aliud corpus *humanum*. Secundo, transmigratio ex corpore humano in corpus alicuius *belluae*. Duplex itaque argumentum.

I. Primo quidem haec transcorporatio generatim si consideretur, etiam intra eamdem speciem humanae naturae, repugnat veritati constabilitae de naturali unione animae intellectivae cum corpore. Si enim naturale est animae rationali corpori uniri, nequit profecto haec unio per se cedere in eiusdem animae nocumentum. Atqui contrarium plane accideret ex mente Pythagorae; anima quippe in uno corpore sapiens, in aliud transmigrans evaderet insipiens, siquidem omnia obliviscitur. Quod " si dicatur, ait Sylvester Mauro, id animam pati in *poenam peccati*, contra est: quia non est poena proportionata peccati, quod quis ponatur in statu, in quo obliviscatur se peccasse, adeoque non posset dolere de peccato, nec illud detestari. Sed per hoc quod anima uniatur corpori, obliviscitur omnium quae gessit ante corpus, adeoque etiam peccatorum. „ (*Qq. Philos.* to. 4. q. 3.)

II. Alterum vero, de animae scilicet rationalis transcorporatione in bruta animantia, sic egregie refutavit iam Aristoteles. *Illi dicere solummodo, quale quid sit anima, enituntur, de corpore vero quod eam recipere debet, nihil amplius determinant, perinde quasi fieri possit, ut quaevis anima sine ullo discrimine quodvis corpus subeat, ut Pythagoricorum fabulae dicunt. Unumquodque enim propriam speciem habere formamque videtur. Perinde igitur dicunt*

atque si quispiam artem fabrilem fistulas subire dicat: etenim ars quidem instrumentis, anima vero corpore utatur oportet. (l. *De Anima*, c. 3.) Nimirum, quemadmodum si ars deberet ingredi et informare sua instrumenta, inepte ars fabrilis informaret fistulas, ut quae non sunt fabrilia sed musica instrumenta: item cum anima rationalis utatur corpore, quod ea animatur, tamquam instrumento ad suas connaturales operationes exercendas, inepte ingreditur corpus equinum, quo certe minime uti potest ad actiones humanas; et sic de aliis. Praeterea, quemadmodum ars fabrilis et musica secundum se differunt, non vero dumtaxat ratione instrumentorum; immo istorum diversitas consequitur ipsam formalem diversitatem artium quae iis utuntur: sic etiam animae respectu corporum. Et certe si eiusmodi fingendi facultas fieret, liceret omnia ad unam speciem revocare, quod et communi naturae sensui repugnat, et multum derogat de divinae perfectionis infinita varietate a creaturis participabilis.

Solvuntur difficultates.

Obiectio I. – Quod est indivisibile, non potest esse in quantitate divisibili. Atqui anima humana est in essentia indivisibilis. Ergo nequit secundum suam essentiam esse in corpore toto, utpote divisibili in quantitate.

Respondeo. *Dist. mai.* Si intra continui genus contineatur, per modum puncti vel instantis, *conc.;* si sit extra totum genus continui sive permanentis, sive successivi, *neg. Contradist. min. neg. conseq.*

Ut ante declaravimus [96, 196], punctum vel instans aliud non sunt nisi termini intrinseci continui permanentis vel successivi seu temporis. Est autem manifeste impossibile, terminum eiusmodi absolvi seu separari a re cuius est terminus. Quare nihil mirum, si neque unum idemque instans possit adesse diversis temporis differentiis vel unum idemque punctum diversis continui partibus. Indivisibilitas

contra animae humanae est longe alterius rationis. Ad rem S. Thomas. " Dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus et momentum in successivis: et huiusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus, et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur continuo tamquam aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute: unde secundum quod virtus eius se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo vel magno. „ (*Summa th.* 1. p. q. 8. a. 2. ad 2.)

Instabis. Si ita res haberet, dicendum foret primo, intellectum esse etiam in pede; secundo, quamlibet partem hominis puta brachium, esse hominem et animal; tertio, animam moveri motibus contrariis, pro contrarietate scilicet motuum qui simul contingunt in diversis corporis partibus. Atqui haec refragantur communi naturae sensui.

Respondeo. *Neg. maior. quoad 2. priora membra; quoad 3. vero sic dist.* Quatenus ipsa per se et simpliciter talibus motibus moveretur, *neg.;* per accidens et secundum quid, *conc.*

Patet imprimis falsitas primae conclusionis quae in recitata obiectione ponitur. Nam intellectus est agendi facultas, operatione quidem perfecte immanenti. Omnis vero eiusmodi facultas nequit dici esse nisi in subiecto cuius est actus. Cum itaque sit facultas plane inorganica, falso diceretur esse in corpore vel in aliqua eius parte. Anima contra quoad substantiam vere est forma corporis: quare vere et proprie in eo esse dicitur, ut quaelibet forma dicitur esse in proprio subiecto. Nec refert quod intellectus sit entitative *praesens* ubicumque est praesens anima. Ut enim ante notavimus [131], cum dicitur aliquid esse

in aliquo, particula *in* non hanc solam praesentiam significat, sed contactum etiam aliquem sive quantitatis sive virtutis. Ad aliud vero illatum, sic respondet S. Thomas. " Animal est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum eius perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet, quod pars animalis sit animal. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 8. ad 2.) Haec praeterea obiectio premeret ipsos adversarios: eodem quippe, immo potiori iure, in eorumdem opinione affirmare oporteret, compositum ex anima et sola illa parte in qua concluderetur, puta glandulam pinealem, esse hominem; quod certe risu omnes exciperent. Ad tertium denique respondet etiam idem S. Doctor. " Anima non movetur, neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur et quiescit simul per accidens; *sicut non est inconveniens, quod aliquid simul moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta, si qui in navi deferretur contra cursum navis.* „ (Qq. Disp. *De Anima*, q. un. a. 10. ad 12.)

237. ***Obiectio II.*** — Principium multiplicationis numericae est materia. Atqui principium intellectivum est immateriale. Ergo numerice multiplicari non potest.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus ipsa numerica unitas spectata formaliter sit materia, vel aliquid eius, *neg.;* quatenus ratio ontologica cui immititur multiplicatio numerica substantiae desumitur ex naturali et transcendentali ordine quem ea substantia habet ad materiam qua constat, vel ad quam informandam dicit ordinem, *conc.* vel *trans. Dist. min.* Quatenus materia non constat, ab eaque in esse non pendet, *conc.;* quatenus naturalem et transcendentalem ordinem non habet ad eam informandam, *subdist.;* si sermo sit de principio intellectivo separato, cuiusmodi sunt Angeli, *conc.;* si sermo sit de principio vitae rationalis in homine, *neg. Dist. pariter conseq.* Ergo principium intellectivum numerice multiplicari non potest, si sit naturalis forma corporis, *neg.;* si sit purus spiritus, ut Angeli, *trans.*

Tota haec solutio satis intelligitur ex iis quae late disputavimus de unitate numerica eiusque principio, tum

in Logica [361, seqq.], tum in praecedentibus [113, seqq.]; quare nihil addendum. Audiatur tamen Angelicus. " Sciendum est, ait, quod quaecumque oportet esse invicem coaptata, et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab alio, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet, quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependeat a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, *erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius, non ita tamen quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia.* Ostensum est autem, quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae, secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum, et ideo non oportet quod destructis corporibus cesset pluralitas animarum. „ (2. *Cont. Gent.* c. 81.)

Instabis. Si multiplicatur intellectus ad multiplicationem corporum, totidem erunt intellecta quot sunt homines, ac praeterea uniuscuiusque intellectus esset res quaedam numerice una et singularis. Atqui idem obiectum intelligitur a diversis hominibus, et quidem intellectione atque adeo intellectu universali.

Respondeo. *Dist.* 1. *part. mai.* Si sermo sit de cognitione directa, *neg.;* si sermo sit de cognitione reflexa, *conc. Dist.* 2. *part.* Uniuscuiusque intellectus esset res quaedam singularis, in repraesentando, *neg.;* in essendo, *subdist.;* incorporea tamen et immaterialis, *conc.;* corporea et materialis, *neg. Contradist. pariter min.*

Ad rem S. Thomas. " Sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum

suam similitudinem. Lapis enim non est in anima, sed species lapidis, ut dicitur lib. 3. De Anima, text. 38.: et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit; ut patet in visu: nam plures vident eumdem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 2. ad 4.) Ad illud vero, quod subiicitur de intellectione seu intellectu singulari, universalitas quae ei tribuitur, accipi debet ex parte obiecti, prout substat operationi praecisivae eiusdem intellectus illud a conditionibus individuantibus denudantis [*Pr. Ph.* 356, seqq.]. Id autem convenit intellectui eiusque intellectioni eo quod sit immaterialis, non vero quasi ipse intellectus eiusque operatio sit quaedam res universalis in essendo. Ut enim l. c. notavit S. Thomas: " Si etiam esset unus tantum (intellectus), oporteret ipsum esse aliquem quemdam; et speciem per quam intelligit, esse aliquam quamdam. „ (*loc. cit.* ad 3.)

Obiectio III. — Animae humanae sunt unius omnes speciei, tametsi homines indole ac moribus diversissimi existant ob eorumdem corporum diversitatem. Ergo nihil vetat, ex diversitate corporum enascatur diversitas etiam qua homines a belluis separantur. Constat praeterea, animam inveniri in corpore caeco, etsi nata est videre, ideoque licebit similiter opinari, eam posse etiam ingredi corpus equinum, etsi nata est intelligere.

Respondeo. *Conc. antec. neg. conseq. eiusque paritatem.* Ad probationem *nego rursus paritatem.* Quodlibet corpus humanum idoneum est humanis operationibus exercendis, nec diversitas specifica existit inter diversos homines. Salva autem hac specifica unitate, ingens existere potest accidentium varietas. Simile quid videre licet in citharoedis varias citharas sortientibus. Atqui corpus equi-

num est plane ineptum humanis operibus; adeoque tam non potest anima illud ingredi, quam non debet citharoedo aratrum dari. Ad illud vero quod additur in probatione, disparitas etiam liquet. Quod enim corpus humanum caecitate laboret, per accidens contingit, ex defectu scilicet agentis impediti ab operis sui perfectione. At corpus equinum per se est ineptum operationibus humanis, nec equus per se intendit nisi equum gignere. Praeterea, intellectus est facultas inorganica, eiusque species proinde intelligibiles non pendent in conservari ab organo: contra visio essentialiter pendet ab organo ut a suo proprio subiecto. Optime ergo intelligitur, quare anima non videat in corpore caeco; sed nulla ratione intelligibile est, cur tanta oblivio eam capiat cum in corpus equinum fuerit introducta. Sed satis esto de his nugis.

SECTIO VI.

De immortalitate animae rationalis.

238. **Quaestionis momentum et certitudo.** — Cum praecedenti quaestione de unione animae rationalis cum corpore intime connexa est quam nunc tractandam aggredimur. Cum enim manifestum sit, hanc unionem minime esse indissolubilem, continuo uniuscuiusque menti gravissimum illud problema de vita futura oboritur, ex cuius recta vel prava resolutione recta vel prava totius vitae ratio et institutio dependeat necesse est. Etsi vero ex divina revelatione plena et certissima huius problematis resolutio habetur, maximi tamen interest, palmarem hanc veritatem, quae est totius honestae vitae fundamentum, naturali etiam ratione communire et vindicare: nec profecto laudari possunt auctores nonnulli qui cum Scoto, etsi ex divinae fidei regula hanc veritatem in certissimorum numero habeant, naturales tamen pro ea rationes elidere conantur omnes.

Nempe, ut bene observavit Melchior Cano: " Videntur demonstrationes mathematicas quaesiisse. Si enim sapere ad sobrietatem vellent, et rei naturam de qua disseritur attente perpenderent, sane intelligerent, rationes quae animae incorruptionem probant, non suadere sed vincere, si non protervum et repugnantem, at certe docilem hominem, et ad disciplinae leges bene informatum.„ (*De Locis theol.*, lib. 12. c. 15.) (1).

---

(1) Concilium Œcumenicum Lateranense V. sub Leone X. sequentem fidei definitionem in re praesenti edidit. *Cum itaque diebus nostris* (*quod dolenter referimus*), *antiquus humani generis hostis nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de* NATURA *praesertim animae rationalis, quod videlicet* MORTALIS SIT, *aut unica in cunctis hominibus; et nonnulli temere philosophantes,* SECUNDUM SALTEM PHILOSOPHIAM *vere id esse asseverent: contra huiusmodi pestem opportuna remedia adhibere cupientes, hoc sacro approbante Concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: cum illa non solum vere, per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis Papae V. Praedecessoris Nostri in generali Viennensi Concilio edito continetur;* VERUM ET IMMORTALIS, *et, pro corporum quibus infunditur multitudine, singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.* Iam vero ex toto contextu patet, hic non modo damnari eos qui docent, animam in morte interire, sed etiam eos qui dicunt, *eam esse mortalem secundum philosophiam*, videlicet *suapte natura;* sic enim anima a philosopho consideratur. Quod amplius declarant verba illa: *Cum illa non solum vere per se et essentialiter humani corporis forma existat.... verum et immortalis.* Sicut enim primum asseritur ut quid animae connaturale, ita etiam alterum. Scriptura insuper divina, etsi expresse et *in actu signato*, ut sic dicam, non pronuntiet, animam esse *suapte natura* immortalem, nihilominus tam generaliter et indifferenter tribuit omni animae humanae post fata corporis non perire, sed a corpore vivere separatam, ut non ex dono gratuito, sed ex intrinseca conditione suae naturae id habere, satis aperte praeseferat. Huc spectant verba illa Eccle. ult.; *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum:* optime enim hic indicatur utriusque partis hominis conditio naturalis, quam unaquaeque habet ex sua origine. Veritas igitur Catholica est, animam rationalem sic esse immortalem, ut id ex naturali sua conditione ei conveniat, non ex gratuito Dei beneficio creationi superaddito; ac oppositum opinari, si minus haereticum, est certe erroneum in fide.

THESIS VI.

Nullum corruptionis genus in animam rationalem convenire potest. Quin si divinae sapientiae ordo, quantum ex natura elucet, inspiciatur, pro certo tenere oportet, non fore aliquando, ut in nihilum redigatur.

239. ***Explicatio et probatio I. partis.*** — Ut generatio, item corruptio, inter duos terminos, eosque reales intercedit, alterum privativum, alterum vero positivum, eo tamen discrimine, quod qui in generatione est terminus *a quo*, in corruptione evadit terminus *ad quem*. Utrique vero termino substernitur commune subiectum reale, quod oportet sit in vera physica potentia ad esse et non esse illius formae, quae generatione inducitur, vel corruptione abscedit. Hoc vero differt inter corruptionem substantialem seu *simpliciter*, et corruptionem accidentalem sive *secundum quid*, quod in priori impossibile sit, remaneat subiectum sub privatione, sed necessario postulat alteram formam; secus vero contingit in altera. Quare corruptio simpliciter semper coniuncta est cum aliqua substantiali conversione. Vide quae diximus [152, seqq.]. His positis, haec in rem praesentem ordinate accipito.

I. Duo sunt corruptionis genera, *per se* videlicet et *per accidens*. Per se seu ratione sui dicitur corrumpi, quod et ratione sui habet esse, et est in vera et physica potentia ad non esse, prout explicatum est. Eiusmodi autem non est nisi compositum ex materia et forma. Composito enim per se convenit esse, sicut et fieri: ratione autem materiae est in vera physica potentia ad non esse illius formae quam habet. Corrumpi vero dicitur *per accidens* id quod desinit esse, propterea quia corruptione perit compositum unde in esse pendebat. Eiusmodi sunt omnes

formae non subsistentes. Dicuntur porro corrumpi per accidens, non per se, quia his formis non debetur esse ratione ipsarum, sed unice ratione compositi: eo modo autem aliquid fit et desinit, quo habet esse.

II. Primum genus corruptionis nequit convenire animae rationali. Nam, utpote spiritus, est incomposita in sua substantia seu essentia. Atqui non corrumpitur per se nisi compositum. Ergo primum corruptionis genus in animam rationalem convenire non potest.

III. Alterum corruptionis genus non habet locum nisi in forma non subsistente. Atqui anima rationalis, utpote spiritus est forma subsistens, non dependens a materia in suo esse. Ergo neque alterum corruptionis genus in eam convenire potest.

Huc redit integra huius rei demonstratio allata a Doctore Angelico. " Dupliciter enim, ait, aliquid corrumpitur, uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato vel corrupto..... Unde..... anima..... humana non posset corrumpi nisi per se corrumperetur. Quod quidem est omnino impossibile, non solum de ipsa, sed de quolibet subsistente quod est forma tantum. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc adquirit esse in actu, quod adquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. „ (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 6.)

Dices. Quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum. Atqui quod vertibile est in nihilum, habet potentiam ad non esse. Ergo creaturae omnes, atque adeo anima rationalis, habent potentiam ad non esse.

Respondeo. *Conc. mai.*, *neg. min.* Ut dictum est, vere et proprie, potentia ad non esse nequit tribui nisi materiae, et composito ex materia. Potentia vero ad non esse, quae concipitur in re aliqua, secundum quod, divina con-

servatione cessante, in nihilum redigatur, non est aliquid physicum et reale in ipsa re, sed denominatio mere extrinseca ex potentia Creatoris, quae in manu sua habet ut res sit vel non sit. " Dicendum, ait S. Thomas, quod sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere: ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in Creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse. „ (*loc. cit.* ad 2.)

240. ***Probatio II. partis.*** — Ex dictis patet, unicum modum quo anima rationalis perire potest, esse per annihilationem. Atqui, attento ordine divinae sapientiae, quantum ex natura elucet, pro certo tenendum est hoc non fore. Probatur triplici via.

Argumentum I. — Ducitur ex consideratione ipsius naturae animae rationalis, spectata scilicet triplici naturali tendentia, eaque fundamentali, quae ei convenit, prout secundum gradum suae naturae ordinatur ad verum, ad bonum, et ad beatitudinem.

I. " Intelligibile, ait Angelicus, est propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est huiusmodi, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum huiusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de eis non scientia sed opinio: unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt universalia. „ (2. *Cont. Gent.* c. 55.) Hoc argumento utitur Athanasius (*Adv. Gent.* n. 33.): et est vere egregium.

II. Connaturalis modus appetendi qui proprius est voluntatis, consequitur modum quo appetibile apprehenditur ab intellectu. Unumquodque autem naturaliter appetit esse, ut primum et fundamentale bonum sibi pro-

portionatum. Ergo connaturalis modus quo esse desideratur a voluntate, consequitur modum quo ei proponitur ab intellectu. Atqui proprium est intellectus, ut supra sensum elevatur, apprehendere esse secundum se et absolute, ac propterea a determinata temporis mensura exemptum. Ergo naturaliter anima per voluntatem desiderat esse semper. Atqui naturalis appetitus demonstrat connaturalem conditionem essendi rei cui inest. Ergo connaturalis conditio animae rationalis est esse semper. Ad rem S. Thomas. " Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc: sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium nequit esse inane. „ (*Summa th.* 1. p. q. 75. a. 6.)

III. Confirmantur haec, et luculenter, spectando naturalem tendentiam humanae voluntatis ad verum et bonum, prout constituunt *optimum* illud quod *beatitudinem* nominamus et nemo non appetit. Etenim anima rationalis est naturaliter capax verae et perfectae beatitatis. Atqui non est capax verae et perfectae beatitatis, nisi cui convenit naturaliter esse semper. Ergo

Prob. maior. Nam desiderium felicitatis quo omnes incitamur, provenit ex ipso fundo naturae rationalis, ut manifestum est ex eius necessitate et universalitate, quod quisque semetipsum interrogando perspicere potest. Insuper ex hac innata tendentia oritur, ut in hoc mundo adspectabili solus homo semper insatiabilis appareat, immo quo maiora bona obtineat, eo plus exstimuletur eius appetitus. Si itaque huic desiderio explendo anima esset naturaliter incapax, profecto non ad illam perficiendam, sed unice excruciandam, tale desiderium a natura ei inditum foret. Atqui id asserere est plane improbabile, et contra excellentiam manifestam quam natura humana praesefert in adspectabili hoc universo.

Prob. minor. Nam illud cui non convenit naturaliter semper esse, non est naturaliter capax illius boni de cuius ratione est ut nequeat amitti. Atqui de ratione perfectae beatitatis est ut semel habita amitti non possit. " Cum enim, ait S. Thomas, ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eius retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, numquam se amissurum. Quae quidem opinio, si vera sit, consequens est, quod beatitudinem numquam amittet: si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in 6. Ethic. c. 2.; non igitur iam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 5. a. 4.)

Concludimus igitur cum Doctore Seraphico. " Anima rationalis, ait, est immortalis, secundum quod dicit fides Catholica, cui concordat Philosophia, et omnis ratio recta. Licet autem in cognitionem immortalitatis animae rationalis multiplici via possemus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in eius cognitionem est ex consideratione finis: et hunc modum praecipue approbat Augustinus in 12. De Trinitate, et in Lib. de Civitate Dei. Nec immerito; quia finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem. Hoc igitur primo supponendum est, tamquam verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem: hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat, nisi cuius ratio est omnino subversa. Certissimum enim est nobis, quod omnes volumus esse beati. Si igitur beatus esse non potest, qui bonum quod habet, potest amittere; quia hoc ipso iam habet, unde timeat, et unde etiam doleat, et ita unde miser existat: necesse est igitur, si anima facta est

capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis. „ (2. *Dist.* 19. a. 1. q. 1.)

241. ***Argumentum II.*** — Ducitur ex consideratione Dei. Ac imprimis id sufficienter demonstrari posset ex illo generali principio quod S. Thomas sic enuntiat: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum.* (2. *Cont. Gent.* c. 55. fin.) Atqui ostensum est in prima parte, nullam esse potentiam ad non esse in natura animae rationalis, utpote incorruptibili. Ceterum id ulterius et efficacissime probatur ex sanctione, quam postulat lex divina, hoc modo.

I. Imprimis igitur certum est naturali ratione, ut suppono et suo loco demonstrabitur, Deum habere perfectam et specialem curam seu providentiam creaturarum rationalium. Ad hanc vero providentiam maxime pertinet, ut divinam suam legem quam insculpsit in cordibus nostris, perfecta sanctione communiat, quae scilicet et respondeat operibus, et idonea sit ad humani generis voluntatem in officio continendam.

II. Certum est praeterea, minime in praesenti vita elucere divinae legis sanctionem, quae sit proportionata operibus. Bona enim quae comitantur in hac vita exercitium virtutis, et similiter mala respectu vitii, in duplici sunt differentia. Alia enim sunt *externa*, operationibus scilicet bonis vel malis, ut valetudo, ingenium, opes, honor, et similia iisque contraria: alia vero *intrinsecus* cum vitio aut virtute sociata. Atqui evidens est, sanctionem quam quaerimus, minime contineri posse bonis vel malis prioris generis: quandoquidem virtuti ac vitio, pro circumstantiarum varietate, sunt communia, immo saepenumero fit, ut bonis istiusmodi vitiosi abundent, frugi autem homines destituantur. Nec etiam bonis vel malis alterius ordinis. Haec enim revocantur vel ad *decorem intrinsecum virtuti* aut *vitii turpitudinem*, vel ad *conscientiae pacem* seu *angorem*. Atqui virtutis decor ac vitii turpitudo sunt potius naturalis quaedam proprietas bonae vel malae operationis, quam proprie dicta *retributio*. Praeterea quum virtutis exercitium est in gradu heroico, nimirum quum spernitur ipsa

vita ne quis ab officio dimoveatur, hic ipse decor cum vita amittitur; et contra, vitii turpitudo ob pravum habitum saepe horrori non amplius habetur: porro nequit censeri praemium proportionatum, quod tunc amittitur, quum quis illud magis meretur, et contra proportionata poena, quam quis eo minus sentit, quo magis ea torqueri deberet. Similiter ratiocinandum est de iucunditate virtutis et angore vitii. Illa siquidem plerumque superatur a tormentorum cruciatu vel dolore quo quis afficitur; iste autem assuetudine obtunditur, ac voluptatum ceterarum copia obruitur.

III. Certum est tertio, minime etiam elucere, si praesentem vitam dumtaxat spectemus, divinae legis sanctionem eiusmodi, quae de se idonea sit ad humani generis voluntatem in officio continendam. Talis quippe sanctio contineatur necesse est spe assecutionis vel timore amissionis alicuius boni, quod proportionatum sit naturali tendentiae voluntatis. Sola autem felicitas huic tendentiae explendae proportionata est, et infelicitas contra seu perfecta miseria ei omnino reluctatur: neutrum autem existit quamdiu hanc vitam vivimus. Praesertim vero considerare oportet, motivum eiusmodi efficax fore debere, non respectu huius vel illius hominis in particulari, sed respectu *generis humani universe spectati.* Atqui, communiter loquendo, homines non multum moventur ex huius vitae bonis vel malis, tum quia regulariter loquendo consociari solent, tum maxime quia brevis, et, ut sic dicam, momentaneae sunt durationis, voluntas autem est appetitus illimitatus.

IV. Hinc quarto manifeste consequitur, post fata corporis, aliam vitam fore oportere, in qua locus sit divinae legis retributioni. Nec dicatur, hinc non adhuc manere probatum, hanc vitam aeternum esse duraturam. Praeter enim argumentum ductum ex conceptu felicitatis, haec instantia excluditur, quia si anima non perit ex defectu corporis, non est unde pereat. Nam extra corpus nec habet contrarium, nec illi deest causa conservativa, neque ulla est ratio cur determinatam durationem potius habeat quam perpetuam. Quare nemo negavit animae immorta-

litatem, qui non simul crederet eam indigere corpore ad existendum.

242. ***Argumentum III.*** — Confirmantur denique haec omnia generali quadam ac manifesta prudentiae maxima. Communissima nempe humani generis sententia tenenda est, cuius nulla errandi causa assignari potest, immo, quo plus examinetur, eo magis consentanea apparet cum rationis principiis, praesertim si ipsa tantum sit unice tuta, et ad mores dirigendos maximopere conferat. Ratio huius maximae in eo est, quod persuasio his characteribus insignita, nequit oriri nisi vel ex sensu naturae communi, vel saltem ex speciali divinae Providentiae auxilio, quae non deficit in necessariis. Utrobique autem infallibilem veritatis originem inveniri, nonnisi scepticus vel atheus inficiabitur. Iam age, tale est dogma de vita futura.

I. Imprimis enim in hac veritate consentientes habemus celebriores philosophos qui in antiquitate floruerunt, nec non gentium cuiuscumque nominis universitatem, ita ut Tullius non dubitaverit asserere: *Uti Deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur consensu nationum omnium.* (*Tuscul.*, lib. I.) Accedit, quod ab iis solummodo videmus hanc veritatem negari, qui ut in coeno voluptatum huius vitae securius et liberius sese ingurgitent, nihil non moliuntur, ut alterius vitae timorem a se excutiant.

II. Hanc veritatem maxime congruere cum recto dictamine rationis, patet ex praecedentibus. Nullam autem causam erroris in eius persuasione assignari posse, inde manifestum fit, quod erroris causae in re praesenti vel non sunt generales, vel si quae sunt, contrarium potius persuaderent, ut quisque facile per se ipse considerare poterit.

III. Quod haec sola sententia sit unice tuta, patet ex eo quod nihil timendum ei qui amplectitur, plurimum vero illam neganti. Eamdem vero summopere conferre ad rectam morum institutionem, ratio est, quia ex huius problematis resolutione edocemur, num actionum humanarum finis in hac vita potius, quam in alia sit expectandus. Porro, ut observavit Tullius: " Hinc in Philosophia constituta sunt

omnia. Nam ceteris in rebus, sive praetermissum, sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi, quam quanti quaeque earum est, in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quam in partem se recipiunt, scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, cum intelligatur, quid sit et bonorum extremum, et malorum, inventa vitae via est, confirmatioque omnium officiorum. „ (*De Fin.*, lib. 5.)

243. *Corollarium.* — **Anima rationalis recte dicitur suapte natura immortalis.** — Patet ex ipsa terminorum interpretatione. Cum mors vitae opponatur, immortalitas perinde valet atque *indestructibilitas entis viventis.* Haec vero in triplici differentia invenitur; est enim *essentialis*, *gratuita*, vel *naturalis.* Prior competit enti, cui ex vi suae essentiae repugnat ut esse desinat. Et hoc sensu solus Deus immortalis est, prout inquit Apostolus I. Tim. VI. 16. *Qui solus habet immortalitatem.* Cetera enim, utpote contingentia, sicut ex vi suae essentiae non habent ut sint, sic etiam non habent ut in esse perdurent. *Gratuita* illa dicitur, quae ex indebito Dei beneficio enti convenit quod eam naturaliter minime postulat: puta quam corpora nostra fuissent habitura, si Adam non peccasset. Quasi media inter hunc duplicem immortalitatis modum est indestructibilitas propria creati spiritus: ea nimirum quae existit in ente contingente, quod secundum suam exigentiam naturalem habet ut a Deo sine fine conservetur, quaeque idcirco *naturalis* vocatur. Talem porro esse immortalitatem animae rationalis, patet ex praecedentibus.

Quaeres fortasse, an *absolute* sit possibile, quod spiritus, hac ratione immortalis, in nihilum a Deo redigatur.

Respondeo cum Suarez. " Certum est, ait, Angelum posse a Creatore suo privari suo esse, et hac ratione non esse omnino incorruptibilem, si haec vox omnem desitionis modum, etiam annihilationem excludat, ac proinde in contrario sensu posse dici corruptibilem. Hoc de fide certum est: quia de fide est, Angelos a Deo pendere, non

solum in fieri, sed etiam in conservari; et similiter de fide certum est, Deum, sicut libere creavit Angelos, ita libere eos etiam conservare, ac posse Deum eos non conservare, si velit, *absolute et per se loquendo.* „ (*De Angelis*, lib. I. c. 9. n. 5.) Neque id impedit, quominus, sicut Angelus, ita etiam anima rationalis sit *naturaliter immortalis.* Ut enim ibidem subdit Doctor Eximius: " Non est enim sensus, quod Deus non possit annihilare illum (Angelum), sed quod talis annihilatio numquam esse possit *secundum naturam Angeli, nec ex interna potentia reali aut inclinatione eius.* Sicut lapis dici non potest natura sua mobilis sursum, etiam respectu Dei, quia licet Deus posset movere lapidem sursum, non potest tamen facere ut talis motus sit ei naturalis, aut ab intrinseco, sed violenter, aut ad summum obedientialiter: *ita ergo est de annihilatione.* „ (*loc. cit.* c. 10. n. 5.) Confer S. Thomam (Qq. Disp. *Pot.* q. 5. a. 3, 4.).

Dices. Si res ita habet, ergo non est certum, citra positivam Dei revelationem, animam rationalem in nihilum minime redactum iri.

Respondeo. *Neg. conseq.* Nam primo quidem est metaphysice certum, in anima esse *naturalem exigentiam* ut perpetuo vivat. Huic enim naturali exigentiae minime opponitur *absoluta* illa possibilitas annihilationis. Inde vero secundo fit certum, non quidem metaphysice, sed *physice*, rem ita fore [*Pr. Ph.* 230, seqq.]. Quae vero Deus facturus est supra et contra naturalem rerum exigentiam, philosophi non est definire, sed unice ex divina revelatione petendum: quae, in re praesenti si consulatur, perpetuam animae fore durationem, post fata corporis, auctoritate sua abunde confirmabit.

Solvuntur difficultates.

244. ***Obiectio I.*** — Animae humanae connaturale est intelligat per conversionem ad phantasmata. Atqui in anima a corpore separata nulla sunt phantasmata. Ergo sepa-

rata a corpore nequit intelligere, ac propterea non est ratio cur a Deo conservetur.

Respondeo. *Dist. mai.* Et hoc convenit animae humanae absolute, *neg.;* et hoc ei convenit ratione status unionis, *conc. Conc. min. Dist. conseq.* Nequit intelligere eo modo intelligendi quem habet in statu unionis, *conc.;* alio modo connaturali substantiae separatae, *neg.*

Ut in disputatione sequenti ostendemus, quidditas in re sensibili existens, et per phantasma intellectui obiecta, est quidem obiectum proprium humanae mentis, sed ratione status unionis. Cum vero anima rationalis sit spiritus, eiusque propterea esse sit a corpore independens, necessario consequitur, in statu separationis alium essendi modum eidem animae connaturalem etiam convenire. Operatio autem sequitur modum essendi. Ergo dicendum est, animam rationalem a corpore separatam eo modo operationem suam propriam, intellectualem scilicet, habituram fore, qui conveniens est intelligentiae separatae, *per conversionem* scilicet, ut ait S. Thomas, *ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter.* (*Summa th.* 1. p. q. 89. a. 1.) Uti vides, in hac probatione nullus committitur circulus vitiosus. Est enim, ut optime observat Sylvester Maurus: " partim a posteriori, partim a priori. Ex eo enim principio, quod modus operandi proportionatur modo essendi, arguitur *a posteriori.* Intellectio non pendet a materia, ergo nec anima, ergo per se subsistit et remanet extra materiam. Ex eodem principio probatur deinde *a priori.* Anima habet duplicem modum essendi; ergo etiam intelligendi; ergo, sicut cum est in corpore convertitur ad corpus in intelligendo, ita cum est extra corpus non convertitur ad corpus nec in intelligendo. Ergo pro statu separationis intelligit per conversionem ad sola intelligibilia. „ (*Qq. Phil.*, lib. 4. q. 2.) Quo pacto autem hi duo modi operandi bene invicem cohaerere possint, in sectione secunda huius disputationis ex professo declaravimus, [th. III].

Obiectio II. — Anima per se est corporis forma. Atqui formae non convenit esse nisi in subiecto cuius

est forma. Ergo animae rationali minime convenit esse a corpore separatam.

Respondeo. *Dist. mai.* Anima per se est forma corporis, sic tamen ut esse quod tamquam forma communicat corpori, materiae capacitatem excedat, *conc.;* anima per se est forma corporis ita, ut esse quod corpori communicat, sit adaequatum materiae capacitati, *neg. Contradist. min. Neg. conseq.*

Ut ante declaravimus [223], ideo dicitur esse animae rationalis superexcedere materiae capacitatem, quia, etsi ei communicatur ad constituendum compositum, remanet tamen in se subsistens, adeoque minime eget materia ut in sua subsistentia perduret. Contra accidit in formis non subsistentibus, quae propterea, dissoluto composito, naturaliter esse desinunt, quia eis non convenit esse nisi in composito et per compositum. " Dicendum, ait S. Thomas, quod licet anima per suam essentiam sit forma, tamen aliquid potest ei competere, in quantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei in quantum est forma: sicut intelligere non convenit homini, in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.... Dicendum quod licet corpus et anima conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima: ita quod anima humana esse suum, in quo subsistit, corpori communicat, ut ex praemissis quaestionibus ostensum est: et ideo, remoto corpore, adhuc remanet anima. „ (Qq. Disp. *De Anima*, a. 15. ad 10, et 11.)

Instabis. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus. Atqui anima rationalis et anima brutorum non differunt secundum genus. Ergo, sicut ista, sic illa corruptibilis dicenda est. Quare Eccle. III. 19. dicitur: *Unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio.*

Respondeo. *Dist. mai.* Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, quatenus accipiuntur ut praedicata essentialia rei *per se* sub genere contentae, *conc.;* quatenus sunt praedicata essentialia rei *per reductionem*

sub genere contentae, *neg. Contradist. min.* Et hoc ideo contingit quia *reductive* pertinent ad genus animalis, *conc.;* quia *per se* sub tali vel alio genere ordinentur, *neg.*

Ad rem S. Thomas. " Si anima humana et anima iumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem: sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre, licet in aliqua ratione communi possent convenire, ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est, tam illud cuius pars est anima humana, tam illud cuius pars est anima iumentorum; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis. „ (*loc. cit.* ad 2.) Ad illud vero quod additur ex Ecclesiastis c. III. notandum est, prout ex doctrina M. Gregorii animadvertit S. Thomas (*l. c.* ad 1.), in primis capitibus huius libri plura dici ab eius auctore in persona aliorum, etiam stultorum, per modum quo *concionator*, (id enim significat Ecclesiastes), antequam rem definiat, expendit quae pro et contra dicuntur. Quid vero, in re praesenti, definitive tandem tenendum sit, idem Ecclesiastes in cap. ultimo perspicue edocuit illis verbis quae paulo ante recitavimus: *Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum.*

Obiectio III. – Nihil prohibet dentur desideria, naturalia quidem, sed inefficacia. Atqui naturae ordo minime postulat, ut desideria istiusmodi expleantur; quod manifestum est in naturali desiderio quo omnes cupimus perpetuo vivere etiam quoad corpus. Ergo nihil evincitur in favorem immortalitatis animae ex naturali appetitu quo ciemur in bonum et beatitatem.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de desiderio absoluto quodque sit radix ceterorum, *neg.;* si sermo sit de desiderio pure conditionato, vel secundario, *conc. Contradist. min. Neg. conseq.*

Naturale desiderium in bonum, qua tale, et in bonum illud optimum quod beatitudinem vocamus, non condi-

tionato modo, sed absoluto, in omnibus cietur, ut quisque sibi conscius est. Est praeterea desiderium quoddam primum ex quo, tamquam ex radice, ceterae appetitiones voluntatis consequuntur. Patet autem, ex tali tendentia manifestari ipsam naturae destinationem, adeoque inanem esse non posse. Contra vero contingit in aliis desideriis quae obiiciuntur. Ac sistendo in exemplo quod ponitur de appetitu vitae corporalis perpetuae, patet hunc esse conditionatum. Cum enim corpus sit suapte natura corruptibile, ei connaturaliter debita non est vita perennis: quare secundum rectam rationem appetitur quidem, sed sub conditione, si facultas scilicet concederetur rem eiusmodi obtinendi (1).

Obiectio IV. — Supplicium positivum impiorum in altera vita fore perpetuum, fides Catholica credit, sed naturalis ratio non demonstrat. Atqui hoc demonstrare oporteret, ut evincatur animam rationalem fore immortalem. Ergo haec immortalitas philosophice non demonstratur.

Respondeo. *Transm. mai. neg. min.* Etsi namque concederetur, sistendo in solo lumine naturalis rationis, demonstrative probari non posse aeternitatem poenarum impiis in altera vita reservatam, minime inde concludere fas erit, animam rationalem quandoque fore perituram. Nimirum, data ea hypothesi, non vitae ipsius animae, sed supplicii dumtaxat finis argueretur. Ceterum transmisimus maiorem: sunt enim optimae rationes etiam naturales quae hanc aeternitatem comprobant. Et re quidem vera:

---

(1) Haec dicimus secundum tutiorem et probabiliorem sententiam eorum qui docent, futuram corporum resurrectionem, etsi solum *secundum substantiam* inspiciatur, esse supra naturae debitum ac facultatem, atque adeo supernaturalem dicendam esse, non naturalem. Rationes enim naturales, quae in hunc finem adduci solent, gravissimae quidem sunt ad suadendum, animam separatam fore iterum quandoque corpori uniendam: id tamen non evincunt, ob naturalem scilicet quam diximus corporis corruptibilitatem. Confer S. Thomam (4. *Cont. Gent.* c. 79. coll. 4. *Dist.* 43. q. 1. a. 1. solut. 3.): item Suarez (*De Mysteriis vitae Christi*, D. 44. sect. 7.).

I. Poenam in altera vita impiis reservatam, non in sola quadam privatione consistere, sed positivum aliquod nocumentum includere debere, manifestis rationibus probat S. Thomas (3. *Cont. Gent.* c. 145.). Potissima vero ducitur ex ipsa ratione peccati actualis, quod duplici inordinatione, quasi duplici parte integrali, completur. Qui enim mortaliter peccat, avertitur ab incommutabili bono, quod est Deus, se convertendo ad creaturam, in ea practice constituendo finem ultimum propriae operationis. Opus est proinde in iusta retributione seu vindicatione, ut quis non solum privetur bono quod contempsit, sed positivam etiam afflictionem experiatur, pro inordinata scilicet voluptate seu delectatione quam observantiae divinorum praeceptorum praetulit.

II. Hoc vero supplicium aeternum fore, duplici potissimum naturali ratione ostenditur. Prima est, quia peccatum mortiferum est malum de se irreparabile, utpote contra finem ultimum humanae vitae, et contra vinculum caritatis. Ergo reatum inducit de se perpetuum. Est autem rationabile, ut poena tamdiu duret, quamdiu permanet reatus per se a culpa inductus. Vide hanc rationem expositam apud Angelicum (*Summa th.* 1. 2ae q. 87. a. 3., 4. *Dist.* 46. q. 1. a. 3.). Altera ratio petitur ex gravitate noxae mortalis, ob formalem aut virtualem saltem contemptum infinitae Dei maiestatis quem continet. Inde enim quamdam quasi infinitatem malitiae nanciscitur, altioris scilicet ordinis quam ut bonis operibus purae creaturae quantumvis multis et magnis ex aequo compensari queat. Patet autem malum istiusmodi, *cui compensando nulla bona purae creaturae sufficiunt, quantumvis longo tempore continuata*, poenam mereri quovis finito tempore longiorem, adeoque perpetuam. Quibus illud etiam addi potest, omnino scilicet expedire pro honore debito infinitae Dei maiestati, ut eius contemptus summe timeatur. Atqui id minime haberetur, si poena timeretur tantum temporaria propter eiusmodi contemptum infligenda. Ut enim optime ait Hieronymus: *Finge quot libet annos, et tempora duplica, et infinitas aetates congere cruciatibus; si*

finis omnium similis est, praeteritum omne pro nihilo est, quia non quaerimus quid aliquando fuerimus, sed quid semper futuri simus. (*In Ion.* c. 3.)

SECTIO VII.

De origine animae rationalis.

245. **Errores diversi.** — Cum unumquodque originem sortiatur secundum quod eius naturae convenit, rectus ordo disciplinae postulat, ut cum egerimus de natura animae rationalis, quae sit eius origo modo exquiramus. Mirum est, quot errores in praesenti quaestione fuerint, et adhuc existant, etiam apud homines qui divinae revelationis luce non destituuntur. Praecipuas classes hic innuimus.

Primo itaque huc pertinet vetustissimus error Pythagorae, Stoicorum, Manichaeorum, aliorumque, quibus recentiores pantheistae adstipulantur. *Emanatismus* dicitur idcirco quod ponit animam existere per emanationem ex divina substantia, vel ut particulam quamdam ab ea decisam, vel ut affectionem seu modum quo substantia divina diversimode explicetur seu manifestetur.

Accedit *traducianismus*, sententia scilicet eorum qui ponunt animas liberorum, non minus quam eorum corpora, generari a parentibus. Duplex est, *materialis* et *spiritualis*. Priorem docuit Tertullianus, ac in eo consistit ut dicantur animae liberorum traduci ab animabus parentum, *medio semine corporeo*, sic nimirum ut per virtutem a generante in semine derivatam tum corpus tum anima liberorum producatur. Spiritualis vero, loco corporei, *incorporeum semen* introducit ita ut, quemadmodum loquitur Augustinus, incorporeum semen animae sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina. Haec postrema sententia S. Doctorem ancipitem tenuit, quia inde ratio aliqua

ei videbatur reddi explicandi propagationem peccati originalis.

Tertius error merito appellatus est *realismus*, siquidem, in re praesenti, resuscitat antiquam opinionem mediae aetatis de universalibus *a parte rei*. Hunc defendunt qui ex schola Guntheriana, ad species viventium quod attinet, unam eamdemque dicunt esse animam in parentibus et liberis, in prima creatione a Deo conditam; hanc vero universalem animam liberis appropriari pro eo quantum parentes in ea producunt *hypostasim* seu *individuationem*, per quam evadit anima huius determinati hominis de novo generati. Hoc vero commentum ex eo etiam probant, quia sic facillime explicatur transfusio peccati originalis, ac praeterea etiam facilius erit tueri mysterium divinae Trinitatis: quasi nempe Catholicae fidei mysteria naturali rationi debeant esse pervia, idque mediante explicatione primis rationalibus principiis omnino adversa!

Quarto loco digna est quae hic recenseatur vetus quaedam opinio de origine animae rationalis. Eam sic recitat S. Thomas loquens de generatione hominis. " Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetativam, quae primo inerat, supervenit alia anima quae est sensitiva: supra illam iterum alia quae est intellectiva. Et sic sunt in homine tres animae, quarum una est in potentia ad aliam: quod supra improbatum est q. 76. a. 3. *Et ideo alii dicunt*, quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, *non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 2. ad 2.) Hunc errorem, quoad ultimam partem amplexus est A. Rosmini (*Psicol.*, vol. I. lib. 4. c. 23.). Docuit scilicet, animam liberorum, prout sensitiva est, a parentibus per traducem derivari, eamdem vero fieri deinde intellectivam per apparitionem ideae Entis quam Deus illi manifestat.

Postremo, in hac re, multi errarunt quoad tempus

originis, omnes scilicet illi qui vel cum Platone posuerunt animas ab aeterno praeextitisse, vel cum Origenianis docuerunt cunctorum hominum animas simul cum Angelis in principio creationis fuisse conditas, nec natura propterea ab Angelis differre, sed meritis dumtaxat.

246. **Catholica veritas.** — Adversus hos omnes errores est sententia unice vera et tenenda, quae duo docet. Primo, uniuscuiusque hominis animam rationalem per veri nominis creationem ex nihilo a Deo in esse produci. Secundo, tum vero creari cum corpori infunditur, ita ut creando infundatur, et infundendo creetur. Etsi autem prioribus Ecclesiae seculis dubia extitit prima pars huius veritatis, in praesenti sine errore in fide, vel ingenti saltem temeritate, in dubium a catholico revocari minime potest. Theologi enim Scholastici omnes unanimi consensu de hac re loquuntur tamquam de veritate ex principiis fidei tenenda, ac Doctor Angelicus minime dubitavit pronuntiare, *haereticum esse dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.* (*loc. cit.*) Videatur Magister 2. *Dist.* 18., ac Doctores in cit. Dist., vel in 1. p. q. 90. et 118. Quoad alteram vero partem huius sententiae extat decretum dogmaticum S. Leonis ad Turibium Asturicensem Episcopum *De Prisciallinistarum erroribus*, ubi haec habentur. " Referuntur asserere, animas quae humanis corporibus inseruntur, fuisse sine corpore, et in coelesti habitatione peccasse.... Sed omnes eos Catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, *constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum.* „ (c. 10.) Confer librum ea de re ex professo scriptum a B. Hieronymo *adversus Ioannem Hierosolymitanum* in quaestione secunda.

THESIS VII.

Anima rationalis est ens factum. Per se autem efficitur seu ratione sui, non per accidens seu ratione compositi; non quidem materiae cuiusque transmutatione, sed vera ac proprie dicta creatione, nec ante corpus, sed simul ac corpori infunditur.

247. ***Probatio I. partis.*** — Ut enim in Philosophia Prima ostensum est [th. XVIII], et uberius suo loco demonstrabitur, ens infectum unicum sit oportet, et actualitate constat ab omni potentialitate, compositione, et imperfectione libera. Atqui anima rationalis imprimis multiplicatur pro multiplicatione corporum, ut ante demonstravimus [234, seqq.]. Est praeterea maxime in potentia ad suas operationes, ut quisque sibi conscius est. Maxima etiam in his operationibus apparet compositio, praesertim in iudicando et discurrendo. Denique nemo non est qui sentiat, eam esse valde imperfectam, tum ob rationes praecedentes, tum ob magnam ignorantiam, et errores prope innumeros quibus humana cognitio deturpatur. Ergo necessario fatendum est, animam rationalem esse ens factum. Hinc autem manifeste patet falsitas emanatismi. Nihil enim manare potest ex divina substantia, nisi eiusdem sit naturae cum Deo; ob simplicitatem nimirum omnimodam divinae substantiae. Quod vero in divina natura subsistit, eo ipso Deus est, ac propterea easdem perfectiones habet. Quare Augustinus *contra Fortunatum Manichaeum.* " Si anima substantia Dei est, substantia Dei errat... substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere. „ Et alibi. " Non est pars Dei anima.... quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum

ad ipsius eius affectiones pertinet. Quam vero aliter se habeat, non opus est extrinseco testimonio. Quidquid semetipsum advertit, agnoscit... Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est. Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei. „ (*Epist.* 166. n. 3.)

248. ***Probatio II. partis.*** Hanc ducimus cum B. Thoma, quoad singula eius membra, ex principiis tum philosophice tum theologice certis.

I. Dicimus itaque imprimis, animam rationalem *per se* effici, non *per accidens*, actione scilicet quae directe terminetur ad ipsam, non vero ad compositum cuius effectione ipsa etiam effici dicatur. Hic enim effectionis modus, per accidens scilicet, non convenit nisi formis non subsistentibus. Atqui anima rationalis est forma subsistens. Ergo per se, non per accidens, efficitur. Ad rem S. Thomas: " Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens.... Et ideo nulli formae non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est q. 75. a. 2. Unde ipsi proprie competit esse et fieri. „ (*Summa th.* 1. p. q. 90. a. 2.)

II. Nequit autem effici actione aliqua transmutativa, quo modo per se efficitur compositum ex materia et forma. Ratio est, quia omnis eiusmodi actio versetur oportet circa materiam aliquam praeexistentem. Atqui actio qua anima rationalis efficitur, non potest versari circa materiam praeexistentem. Talis quippe materia vel esset naturae corporeae, vel naturae incorporeae seu spiritualis. Atqui anima rationalis nequit educi ex materia naturae corporeae, quia tunc et ipsa esset naturae corporeae, non spiritualis: nec etiam fingi potest, eiusmodi materiam esse spiritualem, quia tunc substantiae spirituales invicem transmutarentur, adeoque non essent incorruptibiles. Ergo impossibile est, animam produci per transmutationem cu-

iusque materiae. Fit itaque vera et proprie dicta creatione; haec siquidem est sola effectio quae circa materiam praeiacentem non exercetur. Quare S. Thomas post verba paulo ante relata sic pergit. " Et quia non potest fieri ex materia praeiacente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae, neque spirituali, quia sic substantiae spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem. „ (*loc. cit.*) (1).

III. Addimus denique, animam non creari antequam proprio corpori infundatur, sed infundendo creari, et creando infundi, ut dici solet. Imprimis enim contra praeexistentiam animorum, quam Plato et Origeniani confixerunt, faciunt illa ipsa argumenta quibus Pythagorae metempsychosim ante redarguimus [236], quia scilicet unio animae cum corpore in ea hypothesi evaderet violenta, et praeterea praeter et contra rationem omnem obtrudatur oblivio praecedentium recte vel prave factorum. Accedit etiam argumentum quo utitur S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 3.). Quae enim a Deo immediate procedunt, oportet esse completa iuxta naturae ordinem; perfecti enim est perfecta efficere. Ergo quemadmodum Deus, ut ibidem loquitur S. Thomas, non fecit

(1) Observatione dignissima est prudentia S. Doctoris in hac demonstratione. Nimirum non deerant tunc temporis, cum haec scribebat, haud ignobilis notae doctores, qui etiam in substantiis spiritualibus compositionem admittebant ex materia quadam ordinis spiritualis, et forma. Ponebant tamen simul, ut S. Thomas advertit (*l. c.* ad 1.), istiusmodi materiam non esse in potentia ad aliam formam, et sic cum dicta compositione conciliabant naturalem incorruptibilitatem substantiarum spiritualium, quam fides docet et ratio demonstrat. Etsi vero Angelicus passim reprobet, ut reipsa reprobari debet, hunc compositionis modum in substantiis spiritualibus, nihilominus noluit ut demonstratio de creatione animae rationalis ex hac controversia penderet: nempe ut sic rem gravissimam demonstraret ex principiis in omni schola certissimis et catholica etiam fide tenendis, scilicet ex spiritualitate et incorruptibilitate animae rationalis. Perspicitur ne similis prudentia apud eos scriptores nostri temporis qui ex sola simplicitate animae arguunt in re praesenti? Non puto.

hominem sine manu, aut sine pede quae sunt partes naturales hominis, multo minus dicendum est, ipsum fecisse animam sine corpore. Nec refert, quod anima permaneat post corpus. Id enim contingit per defectum corporis qui est mors; non vero ex immediata actione Conditoris.

249. *Scholion.* - Ex praecedenti veritate simul una redarguuntur omnium errorum classes initio [245] recensitae. Speciatim vero duo observa. Primo, contra *realismum* scholae Guntherianae faciunt praeterea omnia quibus demonstravimus in Logica [th. XIX.], non posse unitatem singularitatis reipsa distingui a natura specifica, quin necessaria doctrinae consecutione deveniatur ad absurda omnia quibus inficitur philosophia transcendentalis quam dicunt *identitatis*. Secundo, nulla ratione licet asserere animam humanam, ut sensitivam, derivari per traducem a parentibus. Nam est una eademque ac anima intellectiva. Ergo quemadmodum haec creatur, sic etiam illa. Neque aliquid proficit superna immediata illa illustratio quam Rosminus comminiscitur, quae ceteroquin sat risibilis haud immerito alicui videri poterit (1). Ut enim

---

(1) En quo pacto Rosminus eiusmodi metamorphosim exponit. " Che un principio animale non possa intuire l'idea, se non giunto alla maggior potenza di animalità, si può conghietturare supponendo che ogni virtù del principio sensitivo, quando non sia giunto alla maggior potenza specifica, rimanga spesa ed assorbita nella tendenza a conseguire lo stato di perfezione organica che gli manca, e quindi non possa assorgere a riguardare l'essere ideale per sè intelligibile essenzialmente ed ovunque presente, (poichè se non è veduto, è per difetto del soggetto, a cui non resta virtù da volgersi a lui). Infatti se si supponga che la virtù di un principio sensitivo tutta si esaurisca nell'organizzare la materia, niente più rimane di esser col quale possa attuarsi verso l'ente. Ma dopo che la perfezione specifica dell'organismo e del sentimento è appieno conseguita, il principio non adopera più quella virtù e forza, che impiegava nella fatica dell'organizzazione; ed esso incontra allora l'essere presente per tutto, come dicevo, e prendendolo a termine del suo atto si rende intelligibile. Perocchè è da considerare, per dirlo di nuovo, che l'essere è dovunque, ed è dovunque intelligibile; non potendo essere altro, tale è la sua propria essenza. Onde se poniamo esistere una virtù

arguit S. Thomas: " Aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente, quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in

---

universalmente sensitiva (un soggetto), atta cioè a sentire ogni cosa che le sia presente, avverrà che questa virtù sentirà l'essere, il quale non manca mai, a sola condizione che essa non sia occupata od esaurita in altro, e col solo sentirlo, sarà resa intelligente; perchè la natura del principio senziente viene determinata dal sentito; e questa è la natura dell'essere, che venendo sentito renda intelligente il senziente, appunto perchè egli è l'intelligibilità stessa dell'essere e non può mescersi con altro, essendo oggettivo per essenza. A intendere questo fatto basta dunque supporre che la virtù o principio sensitivo, che chiamiamo soggetto, possa terminare il suo atto ad ogni cosa presente; ma che essendo quella virtù limitata, talora si arresti nell'atto suo per esaurimento di forza, talora poi gli avanzi vigore da sentire l'essere intelligibile. „ (*Psicologia*, vol. I. lib. 5. c. 5.). Paulo inferius autem ita declarat permansionem animae intellectivae post dissolutionem corporis. " Collo sciogliersi, ait, l'organizzazione si scioglie il sentimento perfetto ed umano in più sentimenti imperfetti, nessuno de' quali può avere un principio idoneo a intuire l'ente. Cessa dunque a questi nuovi principii sensitivi, nati dalla distruzione del corpo umano l'attitudine a veder l'ente, e perciò niuno di essi è l'anima umana; essi hanno perduta l'identità con questa anima. All'incontro l'atto, che intuisce l'ente, quando è già posto, non ha più bisogno del sentimento animale per sussistere, perchè egli è al tutto indipendente da lui; e questa è l'anima umana, che prima era identica col principio sensitivo. „ (*Ibid.* c. 8.) Quae sententia ut melius intelligatur, advertendum est, ex mente Rosmini (*loc. cit.* n. 542.), omnia corpora, etiam elementaria, esse animata anima sensitiva, etsi haec non *manifestetur* nisi sub organismo animali in quo multiplices illae animulae sensitivae, quae inhaerent singulis atomis materialibus, invicem uniuntur et miscentur ad componendam animam propriam cuiusque animalis. Quare post verba paulo ante recitata haec subdit immediate. " Come dunque diversi principii sensitivi possono unificarsi in un solo; così un dato principio sensitivo si può unificare ed identificare col principio dell'atto intellettivo. Ma come un principio sensitivo si può moltiplicare, così può anche separarsi dal principio intellettivo, ed in tal caso perde l'identità sua, non è più principio umano. „ Mirari profecto licebit, qua ratione naeniae istiusmodi dici queant ab homine gravi et serio loquente!

corpore: aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur, corrupto corpore; quod est impossibile. „ (*Summa th.* 1. p. q. 118. a. 2. ad 2.)

Solvuntur difficultates.

250. ***Obiectio I.*** — Omne agens agit sibi simile, et quidem secundum speciem, si sit univocum. Atqui parentes in generatione liberorum sunt agentia univoca; liberi autem secundum speciem parentibus assimilantur in anima rationali. Ergo anima rationalis ex generatione in eos a parentibus derivatur.

Respondeo. *Concessa mai. et min. dist. conseq.* Quatenus ex generatione anima rationalis habet esse per se et absolute, *neg.;* quatenus ex generatione anima rationalis adquirit esse in tali corpore, *conc.*

Liberi parentibus assimilantur in specie humana; sortiuntur autem humanam speciem secundum quod anima rationalis evadit corporis forma. Ergo ut generatione dicantur sibi liberos assimilare secundum speciem, satis est ut per generationem sint causae huius informationis; quod profecto praestant disponendo materiam dispositione ultima exigitiva huius informationis. Ad rem S. Thomas. " Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis perducitur ad participandam speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad

materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae. „ (Qq. Disp. *Pot.*, q. 3. a. 9. ad 6.)

Instabis. Quo perfectior est forma, eo perfectiore virtute pollet ad agendum. Atqui per actionem generativam animae irrationalis, non sola informatio, sed forma ipsa producitur. Ergo id ipsum a fortiori concedere oportet in generatione humana.

Respondeo. *Concessa mai. et min., neg. conseq.* Anima rationalis perfectiorem utique virtutem habet ad agendum, quae maxime elucet in actione intelligendi, et etiam in ipsis operationibus ordinis inferioris quae modo longe nobiliori exercentur in homine, quam in natura animali aut vegetali. Quod vero haec activitas non extendatur ad ipsam productionem animae rationalis, hoc ei convenit ob ipsam eius excellentiam supra ceteras formas corporales. " Dicendum, ait S. Thomas, quod anima cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere, si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et *hoc provenit ex eius perfectione, ut ex praedictis potest patere.* „ (*loc. cit.* ad 26.)

Instabis. In divinis datur veri nominis generatio sine detrimento divinae simplicitatis et spiritualitatis. Ergo ex animae spiritualitate nequit duci efficax argumentum contra traducianismum, spiritualem saltem.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* " Dicendum, ait rursus Angelicus, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis, et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis. Unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sint divisibiles et corruptibiles. „ (*loc. cit.* ad 27.) Adverte hic contra errorem scholae Guntherianae ante relatum, esse ut dogma fidei Catholicae asserendum, non unicam animam intellectivam esse in cunctis hominibus , sed pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicari. Vide definitionem Lateranensem ante recitatam

[238, nota]. Est etiam dogma Catholicum, divinam naturam in tribus Personis divinis non multiplicari, sed esse numerice unam. Ex quo patet, perperam omnino in ea schola doceri, *ad credibiliorem efficiendam fidem divinae Trinitatis*, unam eamdemque animam esse in singulis hominibus, nec nisi supposito distingui.

Obiectio II. — Si actio generativa est distincta ab actione qua anima creatur, daretur in homine duplex esse substantiale, alterum scilicet quod terminat corporis generationem, alterum vero quod terminat animae creationem. Atqui id pluries negatum fuit in praecedentibus.

Respondeo. *Neg. mai.* Esse enim quod totum motum generationis terminat est esse compositi, quod in praesenti est esse hominis. Esse autem substantiale hominis est ipsum esse animae secundum quod est actus animae simul et corporis [223]. " Pro tanto in homine, ait divus Thomas, non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante, et animam a creante, quasi corpori adquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante: *sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod* HUIUS ESSE *sit particeps per animam sibi unitam.* „ (*loc. cit.* ad 20.)

Instabis. Impossibile est diversorum agentium diversas actiones terminari ad unum factum. Atqui id contingeret, si unum idemque esse, hominis scilicet, ponatur tamquam terminus actionis generativae parentum, et creativae Dei.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de agentibus invicem minime ordinatis, *conc.;* si sermo sit de agentibus invicem ordinatis, per modum quo causa instrumentalis vel secunda ordinatur sub causa principali vel prima, *neg. Contradist. min.* Etiam hoc egregie explicatum habes apud Angelicum. " Si enim, ait, ordinata sint (agentia) ad invicem, oportet eorum esse unum effectum. Nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam ipsa causa secunda. Unde videmus, quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente,

magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque, quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est eius instrumentum, licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam. „ (2. *Cont. Gent.* c. 89.)

Obiectio III. — Constat, in liberos a parentibus transfundi proprietates quoque individuales ad animam pertinentes consimiles his quae existunt in parentibus. Sic etiam Catholica fide edocemur, peccatum originale, quod est in anima, generatione propagari. Ergo videtur ipsa anima generatione propagari.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* Similitudo illa proprietatum individualium, quae saepenumero intercedit parentes inter et liberos, contingit ex parte corporis quod virtute seminali formatur a parentibus derivata, ratione cuius liberorum corpora etiam in proprietatibus individualibus quandoque parentibus assimilantur. Quod vero inde deriventur consimiles etiam proprietates in animam, fit ex naturali respondentia animam inter et corpus. Ad illud vero quod additur de propagatione labis originalis, respondeo breviter cum sancto Thoma. " Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale. Unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cuius voluntatem in omnibus originale pec-

catum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima, in quantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et *ex hoc infectionem incurrit, quod fit cum carne traducta una natura.* Si enim non uniretur ei ad constituendam unam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet. „ (Qq. Disp., *l. c.* ad 3.). Memineris tamen, rem hanc pertinere ad Catholicae fidei mysteria, vere et proprie eiusmodi, quae propterea religioso intellectus obsequio credenda sunt, non curiosa rationis investigatione perscrutanda, iuxta illud, *Altiora te ne quaesieris.*

SECTIO VIII.

De habitudine animae rationalis ad suas facultates

251. **Argumentum.** — Plura huc spectantia partim in praecedentibus, partim in Prima Philosophia iam determinavimus. Supponimus itaque, tum potentias seu facultates agendi a substantia animae, tum earumdem actus seu operationes ab iis reipsa esse distincta [*Pr. Ph.* 635, seqq.]; ubi etiam rationem attulimus [644, nota], quamobrem tanta operationum facultatumque varietas existat in anima rationali. Supponimus etiam propriam ac generalem distinctionem facultatum inorganicarum ab organicis, propterea quia illae in sola anima, hae vero in ipso corpore animato ut in subiecto insunt [234]. Quae etiam sit propria ratio singularum potentiarum vitae sive vegetalis sive animalis, in Prima Parte [59, seqq.] late exposuimus. Haec igitur retractare non oportet. Cum tamen aliqua supersint in re praesenti, quorum declaratio merito postulari potest, ea paucis hic expoliemus.

252. **Propria et essentialis ratio cuiusque potentiae unde dimetienda.** — Primo itaque observandum est, potentiam duplici ratione esse considerandam. Est enim forma quaedam accidentalis ac naturalis proprietas. Habet praeterea specialem rationem talis accidentis et proprietatis, *potentiae* scilicet *operativae*. Patet, priorem rationem esse genericam, alteram vero specificam: specificam dico per modum non speciei infimae sed intermediae: sunt enim multae potentiae quae, ut tales, specifice distinguuntur. Iam age, si primo modo potentiae spectentur, earum propria et essentialis ratio desumi debet ex ordine ad naturam ipsam cuius sunt accidentia et ex qua naturaliter dimanant: ad ipsam quippe ordinantur ut ad finem, et ex ipsa per se enascuntur ut a proximo principio; patet autem haec esse invicem plane commensurata. [*Pr. Ph.* 667, VI; 682.] Hoc modo differt essentialiter ex. gr. intellectus et voluntas angelica ab intellectu et voluntate humana. Quod si potentia, ut potentia est, consideretur, eius essentialis ratio definiri debet ex ordine ad actus et obiecta, prout per se primo haec ab ea respiciuntur, quemadmodum ex. gr. intellectus ab *intellectione entis*, et voluntas ab *appetitione boni intellecti*. Id sic demonstrat divus Thomas. " Dicendum quod potentia, *secundum illud quod est potentia*, ordinatur ad actum. Unde oportet, rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, et principium visionis: ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum, ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino. „ (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 3.)

253. **Tres ordines seu gradus potentiarum animae.**

Ex tradita doctrina duo intelliguntur eleganter admodum exposita a Doctore Angelico (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 1.). Dictum est, potentiam, si spectetur sub generali ratione naturalis proprietatis, commensurari debere in sua perfectione secundum gradum perfectionis naturae seu formae unde dimanat. Quare, si de animae potentiis sit sermo, quemadmodum distinguitur triplex ordo seu gradus animarum, totidem etiam ordines seu gradus potentiarum animae distinguere oportet. Accipitur autem propria perfectio animae, prout anima est, secundum quamdam elevationem supra communem gradum naturae corporeae: cuius rei gratia, ut diximus [92, obiec.], corpus ad animam comparatur ceu materia ad formam. Hinc diversi etiam gradus potentiarum iure optimo distinguuntur, secundum diversum gradum elevationis supra communem modum operandi naturae corporeae. " Est ergo, pergit S. Thomas, quaedam operatio animae quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animae sensibilis: quia etsi calidum et frigidum et humidum et siccum et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus, non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae: *quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco* „ (*loc. cit.*) (1).

(1) Ex his patet, proxime et per se hanc distinctionem potentiarum, et operationum, inspecto scilicet earumdem gradu seu ordine, non accipi secundum distinctionem obiectorum, sed pro maiore vel minore recessu a materialitate. Quare Doctor Angelicus eamdem quae-

254. **Quinque genera potentiarum animae.** — Ut gradus potentiarum animae desumuntur ex earumdem maiore vel minore immaterialitate, sic diversa genera ipsarum considerantur pro generali divisione obiectorum circa quae

---

stionem alibi pertractans (Qq. Disp. *De Anima*, q. un. a. 13.), expresse docet, actionem omnem animae vegetabilis transcendere quidem actionem naturae inanimati *quantum ad modum agendi*, non vero *quantum ad id quod agitur*. Ceterum, et hoc apprime notandum est, quoniam materia coarctat formam et quasi constringit, ne ad plura se extendat, hinc ex descripta elevatione animae supra naturam corporalem *consequitur* in animae sensitivae et intellectivae potentiis et operationibus diversitas etiam in propriis obiectis. Quod sic declarat rursus idem S. Doctor. " Operatio animae est operatio rei viventis. Cum igitur unicuique rei competat propria ratio, secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur, in quantum est ens; oportet operationem animae considerare secundum quod invenitur in viventibus. Huiusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus: aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliqualiter. Est autem differentia inter utrumque esse: quia secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaquaeque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis non est aliud nisi hic lapis: secundum vero esse immateriale, *quod est amplum et quodammodo infinitum, in quantum non est per materiam terminatum*, res non solum est id quod est, sed etiam est quodammodo alia. Unde in substantiis superioribus immaterialibus sunt quodammodo omnia sicut in universalibus causis. Huiusmodi autem immateriale esse habet duos gradus in istis inferioribus. Nam quoddam est penitus immateriale, scilicet esse intelligibile: in intellectu enim res habent esse, et sine materia, et sine conditionibus materialibus individuantibus, et etiam absque organo corporali. Esse autem sensibile est medium inter utrumque: nam in sensu res habet esse sine materia, non tamen absque conditionibus materialibus individuantibus, neque absque organo corporali; est enim sensus particularium, intellectus vero universalium. Et quantum ad hoc duplex esse dicit Philosophus...., quod *anima est quodammodo omnia*. Operationes igitur quae competunt viventi secundum esse materiale, sunt operationes quae attribuuntur animae vegetabili: quae tamen, *licet ad id ordinentur, ad quod etiam ordinantur operationes in rebus inanimatis, scilicet ad consequendum esse et conservandum, tamen in virentibus hoc fit per altiorem et nobiliorem modum*. Corpora enim inanimata generantur et conservantur in esse a principio motivo extrinseco... „ (*De Anima*, lib. 2. lect. 5.)

operatione sua versantur. Quare haec est primaria et propria divisio potentiarum animae, spectata nimirum formali potentiae ratione. Est autem de ratione vitaliter operantis, ut in suipsius perfectionem operetur [52]. Obiecta proinde secundum quorum divisionem potentiae animae dividuntur, semper spectari debent per comparationem ad propriam perfectionem ipsius animati, gignendam scilicet, conservandam, vel augendam. Iam age, res ita si consideretur, primum et infimum genus potentiarum complectitur eas, quae pro obiecto et fine non habent nisi corpus animae unitum. Huc spectant potentiae vegetativae, generativa scilicet, nutritiva, et augmentativa: harum quippe operatio non versatur nisi circa ipsum corpus cui anima unitur [65, III]. Subsequuntur alia potentiarum genera, quae universalius adhuc respiciunt obiectum, pro eo quantum huc spectant, ut perfectione etiam aliarum rerum nobilitentur sive corporearum, sive etiam incorporearum. Est autem duplex comparatio rei exterioris ad animae operationem. Uno modo, in quantum nata est in animam quasi trahi in eaque subsistere per sui similitudinem intentionalem, ut fit per cognitionem: alio modo, prout nata est ipsam animam sibi coniungere et ad se inclinare, ut videre licet in actu appetendi. Hinc quatuor exurgunt potentiarum genera, *sensitivum* scilicet et *intellectivum*, *appetitivum* et *motivum secundum locum*. Priora duo considerantur secundum primam comparationem rei exterioris ad animam, prout scilicet ad eam trahitur per intentionalem similitudinem: sensitivum quidem respectu cuiusque corporis; intellectivum vero respectu obiecti communissimi, quod est omne ens. Alia vero duo accipiuntur secundum aliam comparationem rei exterioris ad animam, quatenus scilicet ad se eam trahit et inclinat: nam per appetitum anima inclinatur versus obiectum ut in finem, qui est primum in intentione; per motum vero localem executive progreditur ad consequendum obiectum desideratum et intentum. Minime autem oportuit appetitivum subdividere in intellectivum et sensitivum: haec quippe distinctio virtualiter continetur in praecedenti. Ad rem Sylvester Mauro. " Sen-

sitivum, ait, et intellectivum poni debent, ut diversa genera potentiarum, quia est explicanda differentia eorum consistens in hoc, ut sensitivum habeat obiectum non omnino commune, intellectivum habeat obiectum omnino commune et universale. At explicata semel hac differentia intellectivi a sensitivo, appetitus sensitivus non debet poni tamquam diversum genus ab intellectivo, quia per hoc non explicatur nova differentia, quae non sit virtualiter explicata assignando differentiam intellectivi a sensitivo, sed eam proportionaliter replicaretur frustra multiplicando membra divisionis. „ (*Qq. Philos.*, lib. 4. q. 25.)

255. **Notanda in doctrinam praecedentem.** — Hic vero duo haec animadvertas.

I. Obiectum in re praesenti *formaliter* spectari debet, non *materialiter*. Formaliter dicitur spectari, cum consideratur in ea ratione praecise secundum quam res habet ut a tali potentia sit attingibilis. Cetera omnia dicuntur materialiter se habere ad propriam obiecti rationem. Hoc modo ratio *entis* est formalis ratio obiecti intelligibilis, ratio *boni apprehensi* est formalis ratio obiecti appetibilis. Quocirca, si sermo sit de potentiis intentionalibus, ut sunt facultates cognoscitivae et appetitivae, sedulo distinguere oportet obiectum formale *sic declaratum* (1) a ratione *obiective movente*, ut est ex. gr. medium respectu conclusionis, et ipsa ratio boni respectu appetitus. Multa enim per se spectant ad formalem rationem obiecti alicuius potentiae, quin tamen possint idcirco dici esse id quod proprie et per se movet ad cognoscendum vel appetendum. Res manifeste patet in ipso appetitu. Ratio quippe *boni appre-*

(1) Consulto sic loquimur. Ut enim notavit L. De Lossada (*Cursus Philosoph.*, to. 1. D. 2. c. 1. n. 4.), etsi celebratissima est divisio obiecti in materiale et formale, *ea tamen cum suis subdivisionibus annexis tam varie exponitur ab auctoribus cuiusvis scholae, ut vix duos inter se per omnia consentientes invenias.* Nos constanter adhibuimus has voces eo sensu et cum ea amplitudine qua ex S. Thoma usurpari consueverunt.

hensi est formalis ratio obiecti appetibilis; apprehensio tamen est simplex conditio requisita ut bonum moveat. Sic etiam, respectu intellectus *credentis*, inevidentia veritatis quae creditur, spectat certe ad formalem rationem obiecti credibilis, minime tamen potest dici ipsa movere ad credendum. Multa alia eiusmodi exempla dabimus suis quaeque locis.

II. Etiam actus unde desumitur propria ratio potentiae, spectari potest formaliter et materialiter. Cum enim ab una potentia multi et diversissimi actus proficiscantur, necesse est, ut in una generali ratione coadunentur quae eis in causa sit cur a tali potentia dimanent. Hoc modo se habet ex. gr. *intelligere*, *ut sic*, respectu intellectus. Haec proinde formalis ratio actus respondet formali rationi obiecti cuiusque potentiae per modum cuiusdam unionis inter bina extrema. Servata autem hac generali et formali ratione tum actus tum obiecti, respectu unius eiusdemque potentiae actus ab ea proficiscentes ulterius distinguuntur dupliciter. Primo quidem pro diversitate specialium obiectorum in quae subdividitur generale obiectum quod per se primo a facultate respicitur: et sic intellectio unius veri alia est ab intellectione alterius. Dein vero pro diverso modo quo saepe contingit unum idemque obiectum potentiae obversari. Sic differt ex. gr. mera *complacentia* voluntatis ab amore *efficaci*. Sic etiam in appetitu sensitivo differt ex. gr. *spes* et *desperatio:* siquidem utriusque actus idem est obiectum, *bonum* scilicet *arduum futurum*, cui tamen spes comparatur per modum *accessus*, desperatio vero per quemdam *recessum*, ut suo loco plenius explicabitur.

256. **Quae potentiae remaneant in anima separata. Obiectio diluitur.** — Exposita praecedenti questione de propria ratione ac specificatione potentiarum animae, ipsarumque operationum, altera quaestio superest breviter decidenda, an et quo pacto enumerata potentiarum genera remaneant in anima a corpore separata. Porro id facile ex praestitutis principiis considerari potest. Potentiae enim, spectato ordine executionis, comparantur ad animam, ut

ad principium a quo tamquam ex prima radice naturaliter dimanant, et tamquam ad subiectum quod eis informatur ut sit actu potens earum operationes exercere. Primo modo, omnes, nulla excepta, remanent in anima separata. Anima quippe est radix et origo omnium potentiarum non per aliquid a se distinctum, sed per suam essentiam; essentialiter quippe et est intellectiva et est forma. Atqui non mutatur anima per separationem a corpore. Ergo omnes potentiae etiam organicae praedicto modo superesse dicendae sunt in anima separata. Alio vero modo remanent dumtaxat potentiae anorganicae. Ceterae enim sunt in coniuncto: atqui destructo subiecto non potest accidens remanere. *Unde*, concludit S. Thomas, *corrupto coniuncto non manent huiusmodi potentiae actu, sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice.* (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 8.)

Dices. Ex communi sententia Ecclesiae, ignis inferni quo torquentur animae separatae damnatorum, materialis est ac corporeus. Atqui eiusmodi passio est actus facultatis sensitivae. Ergo potentiae sensitivae in anima separata manere dicendae sunt. Hae vero potentiae sunt organicae, et ad coniunctum spectare dicuntur.

Respondeo. *Conc. mai., neg. min.* Ignis gehennae est ille ipse qui *paratus est diabolo et angelis eius*, ut testatur Christus Dominus Matth. XXV. 41. Atqui daemones profecto potentias sensitivas minime habent, ne in virtute quidem: secus enim non essent puri spiritus, sed corpora naturaliter informare possent. Quare, quicumque sit *mirus* ille et *verus modus*, ut ait Augustinus, quo ignis inferni agit in animam separatam, nullo iure inde concludere licet, potentias sensitivas earumdemque actus existere actu in anima a corpore seiuncta. Quocirca S. Thomas absolute pronuntiat. " Falsum est quod quidam dicunt, huiusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum „ (*loc. cit.*). Ceterum, ut aliquo modo fiat intelligibile, quî

fieri possit ut spiritus, separatus licet, a corporeo igne torqueatur, rem fortasse ita licebit explicare (1).

I. Perceptio *immediata et experimentalis* non modo respicit obiectum ut existens, sed ab eius physica praesentia et influxu determinatur. Ea vero potest esse tum organica, tum anorganica. Sensatio pertinet ad priorem. Altera vero potest dici pertinere ad *sensum intimum*, secundum quod iste consideratur in sola anima: quique minime confundi debet cum ipso intellectu, prout intellectus est; huius quippe proprium est *quidditatem penetrare.*

II. In actu sensationis, intuitivae scilicet et experimentalis, duo sunt inspicienda, non quasi duae modificationes seu actus, sed ut binae formalitates: videlicet

---

(1) Explicatio quam hic subiicio, illa eadem est, quam tradidi in tract. *De Deo Creatore et Remuneratore*, quem anno 1875 theologiae auditoribus dictavi in Collegio Lavalliensi S. I. in Gallia. Si alicui fortasse id minus arridet, in re adeo salebrosa meminerit illud sapienter ab Augustino dictum. " Adhaerebunt ergo, si eis nulla sunt corpora, spiritus daemonum, imo spiritus daemones, licet incorporei, corporeis ignibus cruciandi: non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum iunctura inspirentur, et animalia fiant, quae constant spiritu et corpore; sed, ut dixi, *miris* et *ineffabilibus modis* adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, ut animalia fiant, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. „ (21. *Civ.* 10.) S. Thomas (4. *Dist.* 44. q. 3. a. 3. solut. 3.) sic exponit eiusmodi cruciatum, quatenus actione ignis divinitus operantis, animae separatae ac daemones invite detineantur in loco, ita ut neque se inde liberare, nec libere actiones suas, ubi et quomodo vellent, agere possint. Ceterum multis theologis displicet, in hac *sola* alligatione et quasi incarceratione constituere poenam ignis infernalis, tum quia Patres adeo exaggerant hanc poenam, ut incredibile sit de hac sola afflictione ob detentionem ipsos esse locutos: tum quia inde sequeretur, daemones nondum pati hanc poenam, eamdemque esse aequalem in daemonibus et animabus separatis, immo in hominibus reprobis post diem iudicii fore maiorem, quam in angelis malis: tum denique, quia non minus ad id praestandum conferret aër aut corpus quodlibet, quam ignis. Vide Suarez (*De Angelis*, lib. 8. c. 14. n. 11.), Toletum (1. p. q. 64. a. 3.).

ipsa experimentalis perceptio secundum se et absolute inspecta; et eius materialitas seu modus materialis ei intrinsecus, quod ex. gr. alligata sit determinatae parti corporis, quod illi coëxtendatur, etc. Hac duae quasi formalitates conveniunt in unum indivisum actum sentiendi ratione admirabilis coniunctionis animae cum corpore, ut formae cum materia. Quare istiusmodi actus minime inveniri potest in anima separata.

III. Quod si sola inspiciatur *experimentalis* perceptio *sine materialitate*, ea non videtur cur in spiritu separato vigere nequeat, actu scilicet distincto, ut diximus, a proprio actu intellectionis quidditatum rerum. " In daemonibus, ait Lessius, et anima separata, non solum esse vim intelligendi qua obiecta externa intelligendo cogitent vel speculentur, sed etiam percipiendi *modo sensibili*, (intellige experimentali), *ipsis obiectis accommodato*, etsi longe perfectius et ex maiori intervallo, quam homines possint percipere „ (*De perfectionibus divinis*, lib. 13. c. 30. n. 218.).

IV. Etsi corpora, puta ignis, naturaliter agere minime possunt in spiritum, nihil vetat, quominus tamquam instrumentum divinae virtutis ad hoc eleventur. Id porro fit in igne spiritus separatos cruciante. Posita autem praedicta elevatione, cruciatus ille quem anima separata et daemones experiuntur, similis videtur illi quem anima unita corpori experitur, non quidem secundum modum materialem et extensum, qui propter unitionem cum corpore ei convenit, sed dumtaxat quoad intimum sensum doloris quem ex combustione experimur. Atque ita haec res videtur concipi a fidelibus.

DISPUTATIO II.

DE HUMANO INTELLECTU.

SECTIO I.

De obiecto humani intellectus in se et absolute spectati.

257. **Status quaestionis.** — Cum propria ratio cuiusque potentiae sumenda sit ex actu, huius vero ratio secundum ipsius commensurationem ad proprium cuiusque potentiae obiectum, hinc agentes de humano intellectu, quae sit formalis ratio obiecti, ad quod attingendum per se ordinatur, determinemus necesse est. Potest autem humanus intellectus dupliciter spectari. Primo modo *in se* et *absolute*, cum fit praecisio tum a statu naturalis coniunctionis cum corpore, tum a connaturali modo agendi ipsius, ut nimirum operatur per vires naturaliter ei debitas. Alio modo consideratur, si ab his duobus non fiat praecisio. Prior autem consideratio simplicior est ac generalior. Hinc ab ea exordium ducere oportet.

258. **Praesupponenda ad resolutionem quaestionis.** Sunt autem nonnulla in antecessum diligenter notanda.

I. Primo igitur in memoriam revoca quod non semel monuimus, propriam scilicet rationem cognitionis, ut cognitio est, in eo cerni, quod cognoscens vitaliter assimiletur rei cognitae, et in eam quodammodo transformetur. Quare S. Thomas. *Cognoscentia a non cognoscen-*

tibus in hoc distinguuntur, quia cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 1.) Suarez etiam (*De Angelis*, lib. 2. c. 3. n. 7.) hanc assertionem vocat *dogma et principium in philosophia et theologia communi consensu receptum et ab ipsa experientia acceptum.* Et haec est ratio, quamobrem proprium et primarium subiectum veritatis est cognitio. Per hoc enim quod cognoscens vitaliter assimilatur rei cognitae, ei cognitione sua adaequatur: in hac autem adaequatione consistit veritas, quae propterea primario tribuitur cognitioni, et secundario ipsi rei quae cognoscitur vel nata est cognosci [*Pr. Ph.* 206, seqq., 475, seqq.].

II. Praeter cognitionem sensitivam et organicam, existere in nobis aliud genus cognitionis longe nobilioris ordinis ac plane immaterialis, ex professo in superiori disputatione demonstratum dedimus [th. I]. Quare minime opus est hanc veritatem rursus contra materialistas ac sensistas vindicare. Facultas quae est proximum principium cognitionis eiusmodi, vocatur *intellectus. Sensus enim*, ait egregie S. Thomas, *per apprehensionem coniungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem.* (4. *Dist.* 49. q. 3. a. 5. solut. 1.)

III. *Obiectum intelligibile*, prout huiusmodi, dupliciter considerari potest. Primo modo ita ut spectetur haec ipsa comparatio obiecti ad intellectum, quae exprimitur per hanc vocem *intelligibile.* Id porro aliud non est nisi ipsa formalis ratio veri. Intellectus siquidem dicitur verus pro eo quantum intelligit rem prout est: res autem dicitur vera, pro eo quantum nata est intelligi conceptu veraciter eam repraesentante. Alio modo dicitur intelligibile, considerando in obiecto id ratione cuius habet ut sic ad intellectum comparetur, quod scilicet est fundamentum ex parte rei cur sit intelligibilis. Iam age, de obiecto intelligibili sic inspecto in praesenti est quaestio. Altera enim consideratio pertinet ad naturam intellectus penetrandam,

non praecise in quantum est intellectus, sed potius ut est facultas cognoscitiva, non appetitiva. Est autem discrimen valde notandum inter haec duo. Cum enim intellectus intelligit, non opus est ut signate cognoscat rem esse intelligibilem: bene tamen cognoscere debet id ratione cuius habet ut sit intelligibilis, puta rationem entis. Confer testimonium S. Thomae quod alibi retulimus [*Pr. Ph.* 486].

IV. Obiectum intelligibile dicitur *adaequatum* quod respondet intellectui absolute et in se spectato. Hoc vero dicimus esse ipsum *ens*, *in quantum ens*. *Intellectus*, ait S. Thomas, *respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri.* (*Summa th.* 1. q. 79. a. 7.) Id autem minime est sic accipiendum, quasi intellectus nihil aliud in rebus attingat, nisi communissimam rationem entis a propriis differentiis singulorum entium praecisam. Hoc enim est manifeste absurdum, quippe de medio auferret cognitionem fere omnem quam de rebus habemus. Sensus est itaque, res ex eo formaliter habere ut terminare possint humani intellectus cognitionem, quod sunt entia, ac propterea tam late patet ratio intelligibilis quam late patet ipsa ratio entis, comparatione scilicet facta ad intellectum humanum in se et absolute consideratum, ut diximus.

THESIS VIII.

Obiectum adaequatum humani intellectus rectissime dicitur ens, in quantum ens.

259. ***Demonstratio.*** — Solet in huius thesis probationem adduci experientia: nemo quippe negare potest nos aliquem conceptum habere de re quacumque. Ceterum hunc probandi modum omitto, tum aliis de causis, tum ideo praesertim quod ita minime conficitur quod maxime in praesenti probare oportet, videlicet hos omnes

conceptus pertinere ad unam eamdemque facultatem quam intellectum nominamus. Qui enim plures distinguunt facultates cognoscitivas alias ab intellectu in parte superiore, puta sensum moralem, rationem, conscientiam, praedictam experientiam facile concedunt, quin propterea thesi praesenti adstipulentur. Demonstramus proinde hoc modo.

Obiectum adaequatum humani intellectus dicimus illud, quod ex parte rei ab humana mente intellectae est in causa proxima et formali cur ab ea sit intelligibilis. Atqui id rectissime dicitur ens, in quantum ens. Ergo hoc est obiectum adaequatum humani intellectus. Maior huius argumenti est ipsamet definitio obiecti quod assignare volumus. Minor vero duo continet probanda. Nam primo quidem ostendendum est, rem quampiam, qua et quia ens, habere ut sit intelligibilis ab aliquo intellectu: secundo ostendere oportet, eiusmodi intellectum esse etiam humanum. Probatur igitur quoad utrumque.

I. Quoad priorem partem res patet. Nam communi consensu omnium inter passiones seu proprietates transcendentales entis, prout ens est, veritas adnumeratur, quae propterea dicitur *ontologica*. Res autem dicitur vera pro eo quantum est intelligibilis. Ergo ens, prout huiusmodi, est obiectum intelligibile, nimirum ab aliquo intellectu.

II. Quod autem a tali censu minime removeri debeat humanus intellectus, sic demonstratur. Si res aliqua existeret ab humano intellectu absolute non attingibilis, hoc propterea foret, quia in ea attingenda intellectus noster ferretur extra limites rationum intelligibilium ab eius virtute attingibilium. Huius rei gratia, visus corporalis absolute non potest videre rem incorpoream: cum enim eius actus sit organicus, per se respicit rem materialem. Atqui id locum minime habet respectu humani intellectus. Prob. hoc. Constat enim intellectum nostrum attingere et penetrare ipsam generalissimam rationem entis. Haec autem communissima ratio formaliter inclusa est in omnibus differentiis quibus ad inferiora contrahitur: unde haec contractio minime fit per modum compositionis, sed solum

prout conceptus confusus refertur ad conceptum expressiorem unius eiusdemque obiectivae rationis, ut in Philosophia Prima demonstravimus [th. I.]. Ergo humanus intellectus, quamcumque rem ponatur obtutu suo attingere et speculari, non aliud efficit nisi expressiori conceptu attingere illud ipsum quod in communissima ratione entis confuse attingebat. Est autem plane manifestum, per hoc intellectum minime ferri extra limites rationum intelligibilium eius virtute attingibilium. Ergo res quaelibet, qua et quia ens, est obiectum ab humano intellectu intelligibile.

Dices. Si res ita habet, eo ipso probatum maneret, ipsum Deum ab humano intellectu intuitive videri posse. Atqui hoc ratione naturali probari non potest, cum ad mysteria proprie dicta pertineat.

Respondeo. *Nego maiorem.* Cognitio Dei intuitiva et abstractiva, essentialiter quidem differunt, non tamen per se in ipso obiecto, sed in diverso essentiali modo attingendi. Ut enim paulo ante diximus [255, II], nihil prohibet, quominus unius eiusdemque potentiae actus specifice differant ex diverso essentiali modo attingendi idem obiectum. Quocirca argumento quod attulimus, optime probatur, intellectum nostrum ex eo quod intuitive videat ipsum Deum, minime extrahi extra ambitum sui obiecti adaequati ac propterea nullam *ex hac parte* contradictionem haberi in tali visione, sicut haberetur ex. gr. in eo quod visui corporali res eiusmodi tribueretur (1). Sed inde minime de-

(1) " Dicendum quod sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius signum est, quia visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit: nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretione cognoscit: etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum

monstratum habetur, talem visionem esse possibilem. Notitia enim paritur partim ex cognito, partim ex virtute cognoscentis. Atqui ad visionem Dei intuitivam impares sunt naturales vires humani, immo et cuiuscumque creati intellectus, ut infra ostendemus. Ergo, ad demonstrandam possibilitatem talis visionis, probandum adhuc foret, dari posse virtutem altiorem, qua corroboretur nativa virtus creati intellectus ad obtutum suum figendum in ipso lumine increato divinae Maiestatis. Porro hoc est aliquid creditum, non scitum, ut recte monuit Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 11. n. 50.).

260. *Coroll. I.* — **Memoria intellectiva non est alia facultas ab intellectu.** — Nam in memoria intellectiva duo possunt considerari, videlicet ipsa conservatio specierum intelligibilium adquisitarum, et intelligentia praeteritorum. Atqui neutrum cogit ad ponendam in parte superiori animae facultatem cognoscitivam aliam ab intellectu. Non primum: intellectus enim, utpote immaterialis et incorruptibilis, longe potior esse debet ad specierum intentionalium conservationem, cum id inveniatur etiam in parte sensitiva, quae organica est et corruptibilis. Non aliud; praedictum quippe obiectum comprehenditur sub generali ratione intelligibilis quam per se respicit noster intellectus. Ad rem sanctus Thomas. " Si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem obiecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum: sicut potentia visiva quae respicit suum obiectum secundum rationem colorati, non diversificatur

in aliqua natura, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dum cognoscit quod aliud est ipse, et aliud est eius esse. Et ideo, quum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cuiusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens. „ S. Thomas (*Summa th.*, 1. p. q. 12. a. 4. ad 3.).

secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 7.).

261. *Coroll. II.* — **Ratio et intellectus sunt una eademque facultas in homine.** — Conveniunt quippe in communi ratione quam per se respicit intellectus, quae scilicet est ipsa ratio entis. Differunt tamen ob diversam functionem quae utroque nomine exprimitur: quod sic eleganter declarat Angelicus. " Intelligere enim, ait, est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere: ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident, secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit 7. cap. de Div. Nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. *Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud imperfecti...* Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in rebus naturalibus „ (*loc. cit.* a. 8.).

262. *Coroll. III.* — **Intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae.** — Facile hoc etiam patet, si quid speculativa, quid practica sit cognitio, prae oculis habeatur. Ad hoc autem intelligendum observa, cognitionem veri dupliciter esse expetibilem: uno modo secundum se, ut nempe est propria et connaturalis perfectio facultatis cognoscitivae, atque adeo intellectivae; alio modo, in ordine ad aliud, si nempe sit directiva et inclinativa ad opus quod idealiter in mente praeformat. Primum videre licet in contemplatione perfectionum divinarum, et perscrutatione essentiarum ceterorum entium: alterum vero in cognitione propria iudiciorum prudentiae et artis cuiuscumque. Patet itaque, cognitionem speculativam cum practica convenire in eo quod utraque sit per-

ceptio cuiusdam veri: differre autem in *fine*, propterea quia prima sistit in hoc ipso vero, sicut in propria perfectione facultatis cognoscitivae, altera autem ulterius ordinatur ad perficiendum opus quod in mente praeformat ac praeparat. Porro istiusmodi discrimen non facit differentiam in facultate cognoscitiva. " Id quod accidentaliter, ait S. Thomas, se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia non diversificat potentiam. Accidit enim colorato, quod sit homo, aut magnum, aut parvum: unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. „ (*loc. cit.* a. 11.) Confer quae in Logica diximus [326, 402].

263. *Coroll. IV.* — **Intellectui, prout huiusmodi, ut obiectum adaequatum respondet ens, in quantum ens.** – Postremo colligitur, absolute esse impossibilem intellectum, cuius obiectum adaequatum non sit ens in tota sua latitudine sumptum, ac propterea tale obiectum convenire intellectui *per se primo*. Ad rationem quippe intellectus, ut intellectus est, pertinet in intimam rei, quam intelligit, quidditatem penetrare, et inde praecise ipsum nomen intellectus depromptum est. Ratio vero entis est primum ac essentiale praedicatum quidditatis cuiuscumque: quare S. Thomas; *entis intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit.* (*Summa th.* 1. 2ae. q. 94. a. 2.) Ergo ad intellectum, prout talis est, pertinet introspicere ipsam rationem entis. Atqui propterea demonstravimus intellectus humani obiectum adaequatum esse ens in tota sua latitudine sumptum. Ergo id ipsum de quocumque intellectu possibili affirmare oportet. Accedit altera ratio optima quam ita urget cl. I. B. de Benedictis contra Arriaga, qui pro more suo hanc etiam evidentissimam veritatem in dubium revocavit. " Est, ait, de ratione intellectus, ut supra sensus imperfectionem evadentis, posse de obiecto suo iudicium ferre. Atqui nullum est possibile iudicium, entis ratione ignorata. Neque enim potest hoc de illo affirmari dicendo, *Hoc est illud*, nisi a sciente, quid

sit identitas, ut dictum in superioribus est; identitas autem est eadem entitas: ergo quicumque iudicat, ignorare ens entitatemque non potest. „ (*Philos. Peripat.* to. 4. lib. 2. q. 3. c. 4.)

Dicetur fortasse. Dum assumitur, intellectum quemlibet ferri in rationem entis, τὸ *ens* vel supponit absolute, vel personaliter. Si primum, nihil conficitur: ratio quippe absoluta entis est maxime confusa et praecisa a rationibus propriis diversorum entium; quare ex eo quod intellectus possit talem rationem percipere, solum concludere licet, omnia posse ab intellectu quolibet cognosci sub ratione confusa entis, quod certe ne in quaestionem quidem vocari meretur. Si vero ens personaliter sumitur, distributive scilicet pro re qualibet, est manifesta petitio principii.

Respondeo. Iam in ipsa probatione thesis praeoccupata fuit haec instantia, cum scilicet ex proprio modo, quo ratio entis generalissima praeciditur a differentiis contrahentibus, deduximus, non posse aliquam facultatem intelligere quid sit ens absolute, quin eo ipso capax sit attingendi propriam rationem cuiuslibet. Quare acute et optime recitatae obiectioni hanc responsionem subiicit praelaudatus auctor. " Respondeo, accipi ens abstractum et in simplici (h. e. absoluta) suppositione. *Ex quo conficitur, non solum posse cognosci omnia confuse in ente, sed etiam distincte in se; adeoque posse cognosci ens in suppositione personali distributiva.* Nam tale ens cum sit ens in sua ipsa taleitate, habet in ea rationem formalem ad quam est potentia: adeoque inter eam taleitatem et potentiam non potest esse improportio in ratione cognoscibilis et cognoscitivi. Quod si in taleitate sit excessus, solum fit, ut potentia debeat ulterius roborari per speciem meliorem, non vero quod simpliciter ad illam attingendam assurgere non possit. „ (*loc. cit.*)

Instabis. Etiam facultas sensitiva percipit tandem aliquod ens et verum. Atqui non propterea conceditur eius obiectum adaequatum esse ens et verum in tota sua latitudine sumptum.

Respondeo. *Dist. mai.* Etiam facultas sensitiva percipit

aliquod ens et verum modo omnino concreto, quin penetret ipsam rationem absolutam entis et veri, *conc.;* hanc rationem penetrando, *neg.* Argumentum quo usi sumus, minime profecto ita a nobis fuit propositum, quemadmodum in obiectione supponitur; quod certe ineptum plane foret. Arguimus nempe praecise ex eo quod de ratione intellectus, qua talis, est penetrare ipsam rationem entis, intelligere scilicet *quid sit esse ens*, *prout huiusmodi.* Porro etsi facultas sensitiva repraesentat rem quae esse ac veritatem habet, minime tamen ipsam rei quidditatem, nec obiectivam rationem sive essendi, sive veri, sive quamcumque aliam introspicere dicenda est, et hoc est generale discrimen quod separat intellectum a sensu. Apposite et egregie S. Thomas. " Dicendum, quod quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi, vel intentionem entis sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem nisi per accidens, sed tantum accidentia sensibilia. Ita etiam quamvis veritas sit in rebus sensibilibus, prout dicitur esse veritas in rebus, tamen intentio veritatis solo intellectu percipitur. „ (1. *Dist.* 19. q. 5. a. 1. ad 6.) Ceterum hoc plenius mox declarabimus.

SECTIO II.

De obiecto proprio humani intellectus in statu coniunctionis.

264. **Quid proprium alicuius cognoscitivae facultatis obiectum nominetur.** — Quaestio quam tractandam aggredimur, merito existimatur una e gravioribus quae in Philosophia agitantur. Adeo enim connexa est cum praecipuis veritatibus naturali lumine notis, sive de natura animae nostrae, sive de genesi, veritate, et ordine cognitionum nostrarum, ut hae recte vel perperam praeiudicatae iure habeantur, prout illa recte vel perperam resoluta fuerit

quod ex his quae dicturi sumus, facile apparebit. Ut autem ab ipsa terminorum interpretatione exordiamur, ante omnia observa, obiectum *proprium* cuiusque facultatis cognoscitivae illud vocari, prout Angelicus definit (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 8.), *quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva*. Duo igitur sunt de ratione talis obiecti. Debet esse imprimis eiusmodi, ut eius cognitio minime praesumat cognitionem alterius obiecti in ea facultate de qua agitur. Quare tale sit oportet, ut immediate in eo attingendo versetur facultas cognoscitiva, non mediante scilicet alia re in ratione obiecti cogniti, puta per modum causae, effectus vel similitudinis. Requiritur praeterea, ut *ratione sui* a facultate cognoscitiva attingatur, non vero *per accidens*, ob coniunctionem scilicet quam habet cum altero. Hoc modo, respectu facultatis sensitivae, substantia aliaque sensibilia quae dicuntur per accidens, idcirco sic vocantur, quia etsi primo et immediate sentiantur, non tamen id habent ratione sui, sed ratione sensilium qualitatum quae sunt per se obiectum sensus [*Pr. Ph.* 266]. Brevi, cum cognitum se habeat ad potentiam cognoscentem, sicut forma ad materiam, facultas quaeque cognoscitiva comparatur ad suum obiectum proprium, *sicut materia ad formam sibi immediatam*. Spectando igitur humanum intellectum, non absolute et secundum se, sed secundum virtutem cognoscitivam ei connaturalem in statu praesenti coniunctionis cum corpore, quaerimus quid sit illud in quo duplex descripta conditio reperitur, adeoque eius proprium intelligibile obiectum in eo statu constituat.

265. **Ecquid unus intellectus rerum sensilium quidditatem percipiat.** — Est praeterea diligenter observandum, cum dicitur res sensibilis seu corporalis obiectum intellectus, minime hac loquendi formula intellectui et sensui idem adiudicari formale obiectum. Duo scilicet probe distinguere oportet respectu intellectus corpori coniuncti. Primo quidem rem ipsam materialiter inspectam, et haec bene dicitur esse res corporalis seu sensilis. Secundo vero ipsam rationem formalem obiecti intelligibilis secundum quam refertur ad intellectum corpori coniun-

ctum, et haec est *quidditas* ipsa praedictae rei corporalis seu sensibilis, quaeque nihil est aliud nisi ipsa ratio per definitionem explicata. Hinc patet duplex essentiale discrimen paulo ante indicatum quo intellectualis apprehensio a sensili separatur, tametsi circa rem corporalem utraque versetur. Nam imprimis quidditas simpliciter talis, *substantialis* scilicet, rei corporeae *per se* pertinet ad proprium intellectus obiectum: ad sensum vero nonnisi *per accidens*, ut dictum est. Deinde in ipsis proprietatibus per se sensilibus intellectus penetrat τὸ τί ἦν εἶναι earumdem, puta quae sit ipsa absoluta ratio magnitudinis, seu coloris: sensus contra apprehendit dumtaxat rem magnam, seu coloratam in sua concretione. Est autem immane discrimen inter utrumque percipiendi modum. Sensus enim eo quod ita rem attingit, minime distinguit inter id quod per se pertinet ad rationem magnitudinis seu coloris, et ea quae omnino per accidens ad talem rationem pertinent. Sic ex. gr. percipit rem magnam vel coloratam sub determinatis adiunctis temporis, loci, figurae, aliorumque quae omnino per accidens se habent ad magnitudinem seu colorem, prout huiusmodi, quaeque propterea sunt omnino extranea definitioni quae de rebus eiusmodi postularetur. Contra intellectus. Quare S. Thomas: *Sensibilium qualitatum naturas cognoscere, non est sensus sed intellectus* (*Summa th.* 1. p. q. 78. a. 3.). Et alibi. *Sic differt apprehensio sensus et intellectus: nam sensus est apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipsam naturam coloris.* (Qq. Disp. *Verit.* q. 25. a. 1.) Confer quae idem S. Doctor acutissime tradit ex Aristotele (3. *De Anima*, lect. 8. coll. 7. *Metaph.* lect. 5.). Ceterum quando dicitur intellectus ferri in ipsam quidditatem concretam rei sensibilis seu corporalis, id minime sane est sic accipiendum, quasi mens nostra statim et perfecte illam percipiat. Id quippe adversaretur proprio et connaturali modo operandi intellectus humani, ut qui gradatim et successive perfectionem suam nanciscitur. Primo igitur cognoscitur haec quidditas secundum communissimas rationes, puta *entis*, *unius*, *substantiae*, *qualitatis*, aliasque consimiles: tum vero

magis dearticulate iuxta proprium modum, quo hae communissimae rationes in singulis naturis contrahuntur, prout suo loco agentes de explicatione conceptuum intellectualium paulo distinctius exponemus.

THESIS IX.

Ex natura sive cognitionis sive animae ducto argumento, et constanti plane inductione comprobatum est, humanae mentis obiectum proprium pro praesenti vitae statu situm esse in rationibus, intelligibilibus quidem seu quidditativis, quae tamen in materia corporali seu sensili relucent.

266. ***Demonstratio***. — Ut patet ex ipsa enuntiatione, tria argumenta producimus. Priora duo sunt a priori, alterum ductum ex ipsa natura cognitionis, alterum vero ex natura animae cognoscentis. Tertium vero a posteriori seu experientia comprobat quae rationali discursu in aliis duobus fuere deducta.

Argumentum I. — Haec ratio exposita habetur apud S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 4.), eamdemque paucis contractam idem S. Doctor his verbis alibi repetit. *Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est corpori coniunctus, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.* (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 7.) Quo vis huius argumenti penetretur, haec animadverte.

I. Quoniam cognitio existit secundum quamdam assimilationem vitalem cognoscentis ad cognitum, per quam

obiectum quodammodo trahitur intra ipsum cognoscens in eoque esse incipit, hinc modus essendi rei *secundum quod est cognita* est secundum modum cognoscentis. " Cognitio, ait S. Thomas, contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. " (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 4.) Hinc manifeste efficitur, modum quo *naturaliter* obiectum esse adquirit in cognoscente, adaptari modo *connaturali* essendi ipsius cognoscentis.

II. Quod est primo et per se cognoscibile, nimirum obiectum proprium cuiusque facultatis cognoscitivae, non utcumque a tali facultate attingitur, sed ita ut cognoscatur *immediate et prout in se est.* Secus non esset obiectum primo et per se proportionatum, quod est contra rationem obiecti proprii. In cognitione proinde obiecti proprii modus essendi ipsius in sua natura est proportionaliter sicut modus essendi intentionalis quem adquirit in cognoscente. Quoniam vero aliunde, ut paulo ante diximus, modus essendi rei in cognoscente est secundum modum naturae cognoscentis, aperte inde consequitur, *tum naturam cognoscentis, tum naturam obiecti proprii suae cognitionis in eodem essendi modo convenire.* Nam utrique, ut dictum est, proportionari debet modus essendi intentionalis quem res adquirit in cognitione talis obiecti. Et hic est sensus illius principii quod a S. Thoma in recitato argumento adhibetur, h. e. *potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili*, et sic manifesta est eius argumentatio, quae propterea dialectice sic etiam proponi potest.

Tum obiectum proprium cognoscitivae facultatis, tum natura subiecti cognoscentis conveniant oportet in eodem essendi modo. Atqui modus essendi naturae humanae est sicut modus essendi rerum corporearum et sensibilium. Ergo talis etiam sit oportet modus essendi obiecti proprii humanae cognitionis, quod profecto non habetur nisi in re corporali et sensili.

267. ***Argumentum II.*** — Ducitur haec ratio ex naturali unione animae intellectivae cum humano corpore.

Si enim eiusmodi unio asserenda est: anima quippe rationalis per se est forma corporis: ergo vel propter bonum corporis, vel propter bonum ipsius animae rationalis. Primum dici non potest: naturalis enim rerum ordo fert, ut inferiora sint propter superiora et materia propter formam. Haec unio itaque est propter bonum ipsius animae rationalis. Id autem non potest sic intelligi, quatenus fiat propter esse ipsius animae rationalis: quandoquidem ea secundum esse a corpore non dependet. Nequit etiam id fieri primo et directe ob operationem partis inferioris, vegetativae nimirum vel sensitivae; nam hae operationes, utpote inferioris ordinis, cedere debent in bonum et profectum operationum partis superioris seu intellectivae. Concedendum est ergo, hanc unionem, spectata naturae intentione, ordinari in bonum operationis propriae animae rationalis, quae est intelligere, ad quam sequitur velle. Id porro contingere non potest ex eo quod ipsa operatio intelligendi exerceatur medio organo corporali; est quippe spiritualis. Ergo fit propterea quia ad operationem intelligendi, quae est propria animae rationalis, praeire debet operatio, organica quidem, sed alterius facultatis, puta sensitivae. Iam age, haec necessitas triplici ratione intelligi et explicari potest. Primo, propterea quod anima sensibus egeret, quo excitaretur ad reminiscendum quae didicit antequam corpori uniretur, quaeque per ipsam unionem sopita quodammodo remanserunt; sic enim Plato rem hanc exposuit. Atqui hoc manifeste supponeret, unionem animae rationalis cum corpore poenalem esse, non naturalem. Secundo itaque dici potest, sensus ideo in hunc finem esse necessarios, quia per eos anima excitatur, ut se convertat ad intelligibilia simpliciter, h. e. ad obiecta pure spiritualia, puta Deum, ut in se est, quemadmodum dicunt fautores *intuitus immediati*, Ontologi scilicet. Atqui etiam hoc est insufficiens. Inde enim id foret consequens, quandoque saltem animam posse se convertere ad istiusmodi intelligibilia ex inclinatione suae naturae, quin a sensibus excitaretur, vel saltem nulla esset ratio cur anima excitata per alium sensum, puta auditum, minime intel-

ligat ea, quorum sensum non habet, ut caecus natus respectu colorum: quae omnia sunt manifeste falsa. Relinquitur igitur unicus modus probatu dignus ante iam assertus [th. III.], quo haec unio explicetur, quia scilicet animae rationalis, ob debilitatem luminis intellectualis quod est in ea, proportionatum obiectum est quidditas relucens in obiectis materialibus per sensum propositis. Ita fere Angelicus Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 4.); ac certe difficile est imaginari aliquid quod enumeratis omnibus modis rem hanc explicandi adiici queat.

268. ***Argumentum III.*** — Confirmantur denique haec omnia luculentissimo experientiae testimonio. Nam incorporalia numquam experti sumus primo et per se intellectui nostro obversari; sed solum per comparationem quamdam et analogiam ad res sensibiles fiunt nobis intelligibilia. Id manifeste liquet, si quis consideret ipsam notionem *simplicitatis* et *spiritualitatis* quam habemus: formatur siquidem per negationem *compositionis* et *materialitatis* additam communissimae notioni *entis* et *substantiae*. Hoc experimentum quod Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 11. n. 15.) merito vocavit *evidentissimum*, optime comprobatur ulterius his quae sequuntur. Etenim

I. Vocabula quibus obiecta spiritualia significamus, manifestam originem prae se ferunt a rebus sensilibus, ut patet universali inductione in quolibet idiomate. Atqui verbum orale est propria expressio et quasi incarnatio conceptionis mentalis.

II. Si obiectum proprium nostri intellectus non esset quidditas concreta rei sensibili, nulla profecto existeret impossibilitas in adquirenda propria notione qualitatis quae sensum minime afficit. Atqui, ut observat S. Thomas post Aristotelem: " Deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere scientiam de coloribus. „ (*loc. cit.* a. 3.)

III. Impedito actu virtutis imaginativae et memorativae in parte sensitiva, ut in phreneticis et lethargicis, intellectus quoque prohibetur, quominus non solum ad-

quirat scientiam de novo, sed etiam utatur scientia quam iam adquisivit. Atqui id minime fit ob impedimentum in organo quo utatur ipse intellectus, cum sit facultas inorganica. Ergo id contingere dicendum est ratione obiecti quod ei praesentari debet per facultatem sensilem, quae utpote ligata aut indisposita vel illud minime proponit, vel nonnisi inordinate.

IV. Postremo " hoc quilibet, ait Angelicus, in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet; et inde est etiam quod, quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. „ (*loc. cit.* a. 7.)

269. *Corull. I.* — **Deus non est proprium obiectum intellectus humani corpori coniuncti.** — Nihil quippe est remotius a proprio modo essendi quidditatis materialis quam Deus, ut qui est actus ab omni potentialitate alienissimus. Confirmatur hoc a Doctore Angelico (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 1. a. 3.) duplici eaque optima ratione. Etenim de ratione obiecti proprii, ut diximus, est ut immediate et secundum suum proprium modum essendi obversetur facultati cognoscitivae. Atqui attributa omnia divina, si spectentur prout sunt in ipso Deo, nullam omnino distinctionem habent vel compositionem. Si ergo Deus esset proprium obiectum nostri intellectus, nulla etiam distinctio et compositio existeret in conceptione nostra de divinis, sed ea una esset et simplicissima. Atqui, ut docuimus in Logica, nulla inesse potest falsitas in talibus conceptionibus ac iudiciis eis innixis [251. 280]. Ergo si obiectum proprium nostri intellectus est Deus, nullus erraret in iis quae ad Deum pertinent, quod patet esse falsum. " Cum in divina essentia, ait Aquinas, omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. „ (*loc. cit.*) Altera ratio haec est. Prima principia in cognoscendo oportet esse infallibilia et indubitabilia; secus enim nulla existeret certitudo in consequentibus, atque ita in

generalem scepticismum incidendum foret [*Pr. Ph.* 228]. Talia autem principia in mente enascuntur ex simplici inspectione eorum quae primo et per se intellectui obversantur. Si itaque Deus tali modo obversaretur menti nostrae, cognitio de Deo quam habemus, esset infallibilis omnino et dubitationis cuiuslibet nescia; quod iterum patet esse falsum. Quare S. Thomas post recitata verba sic pergit. " Et iterum ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima; unde intellectus certus est, se ea intelligere: quod patet in proposito non esse. „ Confer de hac re egregium plane opus M. Liberatore (*Della Conoscenza intellettuale*, lib. 1. c. 2.).

270. *Coroll. II.* — **Existentia veritatum superrationalium.** — Ex dictis a priori constat veritas maximi momenti, dari scilicet ordinem veritatum quae naturalem capacitatem humanae rationis simpliciter et per se excedunt, quae propterea ex lumine naturalium principiorum intelligi aut demonstrari minime possunt. Idque verum est non solum respectu naturalis cognitionis animae corpori coniunctae, sed etiam absolute respectu cuiusque intellectus creati viribus connaturalibus operantis. Deus enim in se inspectus non potest esse proprium et connaturale obiectum nisi intellectus qui eumdem essendi modum habeat ac ipse Deus. Atqui talis intellectus non est nisi divinus: nam modus essendi divinae substantiae ne generice quidem convenit cum modo essendi connaturali cuiuslibet substantiae creatae vel creabilis. Ergo Deus, prout in se est, solius divini intellectus est obiectum proprium et connaturale. Inde vero manifeste consequitur, cognitionem omnem naturalem quae de Deo haberi potest a qualibet creatura, analogicam esse oportere, per conceptus scilicet haustos et emendicatos a rebus creatis. Tantum proinde haec cognitio protenditur, quantum per huiuscemodi conceptus manuduci potest. Atqui rursus existunt veritates supra captum horum conceptuum. Nam omnes creaturae sunt effectus virtutem Causae primae non adaequantes: constat autem per conceptus haustos ab effectibus istiusmodi minime cognosci posse quidquid in vir-

tute causae continetur. Hac ratione probant theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 1.p. q. 32. a. 1.), non posse naturali ratione cognosci ea quae spectant ad distinctionem divinarum Personarum, quia nimirum virtus creatrix quae ex creaturis cognosci potest, pertinet ad unitatem divinae essentiae, non vero ad distinctionem Personarum. Ex quo aliud gravissimum praeiudicium habetur contra opinionem eorum, qui, secus ac in praecedenti corollario determinavimus, in ipso Deo constituunt obiectum proprium et connaturale nostri intellectus: nempe hac philosophandi ratione sibi plane intercludunt viam, ut adversus rationalistas ostendant, definitum esse ordinem veritatum, extra quem intellectus noster suis naturalibus viribus relictus spatiari nullo modo potest. Sed de hac opinione plura in sectione sequenti.

SECTIO III.

Exceptiones Ontologorum contra doctrinam praecedentem.

271. **Qui et quamobrem Ontologi vocitentur.** — Qui praecedenti doctrinae potissimum adversantur, hac maxime aetate, Ontologorum nomen sibi proprium fecerunt. Ut vero huius nominis ratio, immo totius etiam systematis processus eo nomine significatus probe teneatur, notandum est, eos in id praesertim incumbere, ut cognitionem omnem quae per *intentionalem obiecti similitudinem* anteactis retro saeculis explicari consuevit, vel ut fallacem quamdam mentis illusionem, vel ut per se plane ineptam ad veri nominis certitudinem in mente gignendam, traducant. Putant nempe sic instaurari famosam quaestionem *de ponte*, ut aiunt, quo ex subiectiva affectione ad obiectum fiat transitus, quin huius quaestionis idonea solutio possit unquam obtineri. Hinc ipsum *Ontologismi* nomen. Exclusis enim eiusmodi

intentionalibus similitudinibus, non aliud superest nisi ut dicatur cognitio fieri per *concretam apprehensionem* ipsiusmet obiecti intelligibilis in sua propria et reali *entitate*, seu per intimam et immediatam coniunctionem et quasi identitatem mentis cum eo. Hinc tria quasi generalia pronuntiata huius systematis, quorum unum ex alio nectitur.

I. Obiectum proprium nostri intellectus ipse Deus sit oportet. Nam ex una parte immateriale debet esse; secus enim non posset secundum se coniungi cum mente spirituali: aliunde in eo contineri debet ratio primaria necessitatis, immutabilitatis, et universalitatis quae inest cognitionibus intellectualibus, quodque a nulla creatura repeti potest, cum haec sit contingens, mutabilis, et particularis (1).

II. Ratio illa obiectiva quam mens percipit et apprehendit, cum veritates intelligibiles creaturarum intelligit, non est aliquid creatum vel finitum, sed ipsa divina realitas, secundum quod est idea archetypa creaturarum. In ea quippe solummodo invenire licet tum immaterialitatem, tum necessitatem obiecti vere et proprie intelligibilis.

III. Quoniam divina realitas secundum se est lux in-

(1) Quoniam hoc assertum perpetuo conscientiae cuiusque testimonio adversari videtur, et aliunde non apparet quomodo talis intuitus differat a supernaturali visione beatifica, hinc fautores huius systematis multa excogitarunt, ut huic duplici gravissimae et obviae interrogationi aliquid haberent quod reponerent. Dixerunt itaque, hanc perceptionem, tametsi perennem, ideo effugere conscientiae cuiusque testimonium, tum quia ad ordinem directum nostrarum cognitionum pertinet, tum quia confusa est, tum quia propter multitudinem sensilium phantasmatum mens quasi obruitur ne illam a ceteris actibus interioribus secernat. Addunt autem eam differre a visione supernaturali beatifica, tum quia haec clara est, illa e converso confusa, ut diximus; tum quia per eam Deus in se quidem et concrete apprehenditur, sed quantum ad eius attributa quodammodo *exteriora*, scilicet prout est Ens simpliciter, vel Creator, vel Ratio exemplaris creaturarum, vel alio modo consimili, non vero quantum ad ipsa quasi *profunda* divinitatis et divinarum Personarum subsistentiam. Hinc non defuere qui talem perceptionem noluerunt appellare *intuitivam*, sed potius *extuitivam*.

telligibilis, et praeterea incongruum valde sit, ut per lucem aliquam creatam intellectui nostro praesentetur, hinc ulterius addunt, ipsum Deum non solum esse obiectum proprium nostri intellectus, sed etiam lucem qua intellectus noster perfunditur ut in tale obiectum aciem figere possit.

Atque hic est, summatim relatus, intuitus hac aetate famosus quem huius systematis fautores substituere conati sunt veteri doctrinae de naturali cognitione Dei et invisibilium per creaturas et visibilia, quam doctrinam *Psychologismum* ipsi appellant, et vix ac ne vix quidem a *sensismo* differre aiunt. Concedunt tamen, praeter istam perceptionem primariam fundamentalem, perennem, ac stricte intellectualem, dari etiam per reflexionem mentis et ope perceptionum sensilium, sermonis potissimum, dari, inquam, alias ideas intellectuales per similitudines ab ipsa mente formatas, quibus dearticulato quodam modo relegimus quod in primaria illa intuitione nobis contemplandum offertur. Addunt tamen has secundarias apprehensiones eatenus certitudini de ipsis obiectis gignendae deservire, quatenus mens advertit eas conformes esse cum typica illa Idea quae primitus ac perenni directo obtutui mentis nostrae obversatur.

272. **Primum caput argumentorum quibus exposita doctrina fulcitur.** — Quae attulimus in sectione praecedenti plane sufficiunt, ut quantum a veritate deerret hoc systema patefiat. Quare hic solum ostendenda est fallacia argumentorum quibus illud fulcire satagunt. Haec porro duplicis sunt generis. Alia quibus directe conantur ostendere, Deum ipsum in se et secundum se a mente nostra apprehendi: alia vero, quibus incommoda exaggerant quae admittere oporteret, si cognitio Dei per creaturas, sensiles praesertim, haberi dicatur. Cetera autem quae in exposita doctrina indicata fuere, vel theologici muneris sunt, vel commodius in sequentibus sectionibus examinabuntur. Exordimur a primo capite obiectionum.

Obiectio I. — Obiectum proprium humanae mentis eam perficit. Atqui solus Deus eam perficere potest; siquidem capacitas humanae mentis, utpote infinita, a sola re infinita potest expleri.

Respondeo. *Dist. mai.* Obiectum proprium humanae mentis eam perficit secundum quid et inchoative, *conc.;* simpliciter et finaliter, *neg. Contradist. min. ejusque probationem.*

Obiectum proprium, ut ex ipsa eius definitione patet, constituit initium humanae cognitionis, non vero terminum. Quare hoc modo perfectio humanae mentis inde repeti debet. Atqui mens humana non est simpliciter seu totaliter perfecta, nisi in ultimo complemento suae cognitionis, quod quidem in cognitione primae Causae haberi potest. Haec vero cognitio primae Causae, secundum quod est naturaliter possibilis, non intuitiva est, sed per conceptus haustos a rebus creatis.

Instabis. Quidquid humanam mentem perficit, est supra mentem. Atqui solus Deus est supra mentem.

Respondeo. *Dist. mai.* Quidquid humanam mentem perficit, est supra mentem simpliciter, *neg.;* secundum quid, ut quilibet actus respectu suae potentiae receptivae, *conc. Contradist. min.*

Actus ad potentiam comparatus est ea nobilior [*Pr. Ph.* 575]. Nihil vero prohibet, quominus res aliqua sit in potentia quantum ad aliquid, et in actu quantum ad alia. Tunc itaque erit quid imperfectius comparate ad id respectu cuius est in potentia, sed non absolute et simpliciter. Id porro accidit in re praesenti. Apposite S. Thomas. " Etiam veritas creata quae est in intellectu nostro, est maior anima, non simpliciter sed secundum quid, in quantum est perfectio eius, sicut etiam scientia posset dici maior anima. „ (*Summa th.* 1. p. q. 16. a. 6. ad 1.) Inferius autem declarabitur, quo pacto mens nostra et res sensibiles vicissim comparantur invicem per modum actus seu perficientis ad potentiam seu perfectibile.

Instabis iterum. Eo ipso quod Deus solus finaliter perficit mentem, oportet sit primum et per se cognitum. Nam finis est primus in intentione. Atqui nihil volitum quin praecognitum. Ergo quod primo cognoscendum occurrit est Deus.

Respondeo. *Neg. min. subsumptam.* Ad probationem,

dist. mai. Si sermo sit de fine quem ipsum agens sibi praestituit, *conc.;* si sermo sit de fine qui est naturaliter ei praestitutus, *subdist.;* est primus in intentione ipsius naturae seu potius naturae Auctoris, *conc.;* est primus in intentione ipsius agentis cui talis finis est praestitutus, *neg. Contradist. minori*, *neg. conseq.*, vel etiam *dist.* Ergo quod primo cognoscendum occurrit est Deus secundum generalem rationem entis vel boni quae hausta sit a rebus creatis, *conc.;* secundum propriam Dei rationem immediate apprehensi, *neg.*

Solutio integra est D. Thomae. " Quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in intentione mentis humanae, quae ordinatur in finem, sed in cognitione ordinantis, sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et se bene vivere, quod tunc solum est ei cum Deum habet. „ (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 1. a. 3. ad 4.)

Obiectio II. — Ut res mente apprehendatur immediate, duo requiruntur et sufficiunt, nimirum, ut ipsa res secundum se sit intelligibilis, et praeterea ut sit immediate praesens menti. Atqui utrumque locum habet in Deo respectu humanae mentis.

Respondeo. *Dist.* 1. *part. mai.* Comparate ad mentem intelligentis, *conc.;* absolute tantum, *neg. Dist.* 2. *part. mai.* Praesentia qualicumque, *neg.;* praesentia intentionali quam vindicat sibi obiectum qua tale respectu mentis illud intuentis, *conc. Contradist. pariter min.*

Etiam in substantia animae nostrae verificatur quod secundum se et absolute sit aliquid intelligibile, cum sit immaterialis, et praeterea sit maxime praesens nostrae menti ut substantia suae facultati. Attamen experimur manifeste, nos minime devenire in cognitionem propriae quidditatis nostrae animae nisi per discursum valde subtilem, eumque ductum a posteriori, seu ex operationibus quas elicimus. Requiritur igitur ad immediatam apprehensionem

alicuius obiecti, ut non solum sit absolute intelligibile, sed sit praeterea per se proportionatum virtuti intellectivae intuentis: requiritur etiam non qualiscumque praesentia seu unio, sed *repraesentatitia*, qua scilicet res in cognoscente vitaliter quasi reproducatur eiusque vitam vivere incipiat. Atqui neutrum habetur in Deo respectu naturalis cognitionis non solum nostrae, sed cuiusque creaturae, ut probatum est. Ad rem Suarez. " Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles, cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possumus, infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuae a lumine solis. Si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod Deus sit invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti? „ (*Metaph.* D. 30. sect. 11. n. 14.)

Instabis. Communi Doctorum consensu, immo communi etiam loquendi more, distinguimus rationem in superiorem et inferiorem. Atqui, iuxta celebre Augustini pronuntiatum (12. *Trin.* 7.), *ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis.*

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Et hoc fieri oportet secundum modum proprium cognitionis huius vitae, *conc.;* et hoc fieri oportet secundum modum proprium cognitionis beatificae, *neg.* " Dicendum, ait S. Thomas, quod superioris rationis obiectum, secundum conditionem naturae, non est divina essentia, sed rationes quaedam a Deo in mentem influentes, et a creaturis acceptae, quibus ad aeterna conspicienda perficimur. „ (Qq. Disp. *Ver.*, q. 18. a. 1. ad 9.) Et alibi. " Haec duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt*

intellecta conspiciuntur. In via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 9.)

Obiectio III. — Ratio obiectiva quam mente primo apprehendimus, est ipsa ratio Entis, ut sic. Atqui haec ratio non potest esse nisi Deus ipse. Nam creaturae omnes in tantum sunt, in quantum rationem Entis, ut sic, participant quidem, sed non exhauriunt. Atqui ratio istiusmodi, quae nimirum sic participatur ut remaneat adhuc inexhausta, est ipsissima ratio Entis imparticipati sive Dei.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min.* Ad probationem *dist. mai.* Si spectetur extensio huius obiectivae rationis, *conc.;* si spectetur eius comprehensio, *neg. Contradist. min.*

Quoniam haec obiectio subtilis est, oportet diligenter eam considerare. Verum est quod in obiectione dicitur, vel supponitur, *participatum* scilicet, prout huiusmodi, praeseferre notionem cuiusdam quasi *excedentis id a quo participari dicitur;* exhibet quippe rationem cuiusdam quod quasi ex parte et non totaliter habeatur. Iam age, ratio obiectiva entis quae cadit in prima apprehensione mentis nostrae, dupliciter spectari potest, nimirum in sua extensione et in sua comprehensione. Illa est maxima, ut quae sub se continet quidquid non est nihilum: haec contra est minima; non enim aliud repraesentat nisi id secundum quod omnia assimilantur invicem in eo quod sunt, quod profecto est minimum quod de re qualibet concipi potest. Cum itaque extensio et comprehensio huius notionis inverso modo se habeant, inverso etiam modo *ratio participati* ei convenire dicenda est. Nimirum si consideretur eius extensio, verum est, eam ex parte tantum reperiri in re qualibet de qua affirmari potest: quod si comprehensio potius inspiciatur, ea non ex parte affirmatur, sed potius est quodammodo pars quae de re affirmatur; siquidem, ut diximus, est minimum praedicatum quod rei cuique tribui potest. Apposite rursus Angelicus. " Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cogni-

tione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur: sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. „ (Qq. Disp. *Ver.*, q. 10. a. 11. ad 10.) Ex quo tandem apparet, unde oriatur tota fallacia recitatae obiectionis; confunditur scilicet *ratio obiectiva analogica entis communissimi cum ratione propria entis absolute perfecti.*

Instabis.Commune proloquium est, creaturas dici entia, non *simpliciter*, sed *secundum quid*. Atqui hoc perinde est ac obiectivam rationem entis, in sua comprehensione spectatam, non *totaliter*, sed *diminute* inveniri in creatura.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Quatenus obiectiva ratio entis in creaturis minime reperiatur secundum perfectum essendi modum ad quem logice est in potentia. *conc.;* quatenus in creaturis ex parte tantum inveniatur secundum id quod actu repraesentatur seu continetur in hac notione, *neg.*

Alio et alio modo notio superior et communis, praesertim analoga, se habet ad sua inferiora, ac notio rei perfectae respectu eorum quae imperfecte ei assimilantur. Quandoquidem primum dicit indeterminationem, et, ut ita dicam, inexhauribilitatem potentiae passivae, quae ad imperfectionem pertinet: alterum vero dicit plenitudinem et superexcedentiam actus, quod profecto spectat ad perfectionem. Sic itaque notio analoga entis est notio maxime potentialis, atque adeo sicut est in potentia ad ceteras differentias, sic etiam est in potentia (*repraesentatitia* scilicet) ad primariam illam differentiam qua dividitur in ens infinitum et finitum. Iam vero hoc sensu accipi debet proloquium quod obiicitur. Cum enim in creaturis contrahatur per modum essendi repugnantem proprio modo essendi entis infiniti, eo ipso, quatenus est ita contracta, respuit perfectionem absolutam propriam entis infiniti. Contra ens infinitum dicitur a creaturis participari, quia est actus absolutus et perfectissimus, cuius perfectionem creaturae omnes sic repraesentant, ut a perfecta eiusdem repraesentatione distent infinito. Refert proinde notionem nullo modo potentialem sed omni modo actualissimam.

Confer quae in Philosophia Prima diximus [th. I, XIX.].

Instabis rursus. Doctor Seraphicus in Opusculo *De itinerario mentis in Deum*, c. 5., cum doceat modum quo ex idea Entis possimus assurgere ad speculationem *unitatis et essentialium Dei*, expresse asserit, id quod primo menti obversatur in ea notione concipienda, non esse ens creatum vel analogum, sed *Esse purum* seu *divinum* (1). Plura his gemina occurrunt apud Augustinum. Sic ex. gr. (12. *Confess.* 25.): *Si ambo videmus*, ait, *verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico: ubi, quaeso, id*

(1) En verba S. Doctoris. " Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse: et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse; quia ipsum est purissimum, non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse, nec de eius conditionibus; sic e contra, ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu, nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum, nisi per esse: esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia nonnisi per ens in actu, et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia; nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. *Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.* Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicuti oculus intentus in varias colorum differentias, lucem per quam videt cetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae: quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre. „ Haec ille.

videmus? Non ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate.

Mens Seraphici Doctoris patet ex iis quae docet cum hanc quaestionem ex professo et scholastico more pertractat. Hanc enim perceptionem Dei immediatam quam Ontologi vellent obtrudere, S. Doctor negat adesse in viatoribus (1. *Dist.* 3. p. 1. q. 1, 2, 3.): idipsum docet sive quoad Angelos (2. *Dist.* 3. p. 2. a. 2. q. 2.); sive quoad Protoparentes in statu innocentiae (*Dist.* 23. a. 2. q. 3.) (1). Ut autem probe intelligatur quod ex ascetico Opusculo cit. obiicitur, valde facit quod docet Suarez his verbis. " Ipsum ens, ait, quantumvis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo, per se, et quasi complete competat Deo, et per illum descendat ad reliqua, quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia Deum. „ (*Metaph.* D. 28. sect. 3. n. 17.) Id ipsum notavit S. Thomas loquens de nominibus quae proprie de Deo et de creaturis dicuntur. " Quantum ad rem significatam, ait, per nomen, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturis dimanant. „ (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 6.) Hinc illud efficitur, ut si ratio obiectiva entis in se et secundum se consideretur, *quantum ad illud scilicet quod repraesentat*, hunc ordinem exposcit in suis inferioribus,

---

(1) In hoc postremo testimonio duae opiniones absolute reprobantur. Prima est qua intuitus immediatus Beatis denegabatur, et hanc opinionem S. Doctor absolute vocat *haereticam*. Altera est qua dicebatur, quod Deus in triplici statu innocentiae, viae, et patriae *in seipso videri habet a purgatis mentibus*, ita tamen ut differentia sit *in gradu, quod clarius et perfectius Deus videbitur in statu gloriae et minus perfecte in statu innocentiae, et minime in statu naturae lapsae*. Porro hanc secundam opinionem Seraphicus affirmat dictis Sanctorum non consonare, et Doctores communiter in hoc concordare, quod quantumcumque mens in contemplatione profecerit, non pervenit ad contuitum Dei. Unde, addit, *si quae auctoritates illud dicere videantur, quod Deus in praesenti ab homine cernitur et videtur, non sunt intelligendae quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscatur.*

ut primo veritatem habeat in ipso *Esse per essentiam*, quod est Deus, ac secundo et cum respectu ad primum in *ente participato*. Hoc modo optime intelligitur quod ait Bonaventura. Brevi: in obiecto testimonio sermo est de *obiecto primo terminante*, non vero de *obiecto primo movente*, scilicet de eo ad quod notio entis ex vi sua primo refertur, non vero de eo unde talis notio primo hauritur a mente humana.

Quod attinet vero ad testimonia B. Augustini quae in contrarium recitari consueverunt, observare oportet, cum Deus dicitur esse veritas vel lux *in qua* cetera a mente nostra perspiciuntur, particulam *in* sensu duplici accipi posse. Primo ita ut significet *influxum causalem*, pro eo quantum Deus est primum et proprium principium tum efficiens tum exemplare luminis sive naturalis sive gratuiti, quo pollet humana mens ad intelligendum. Hoc sensu Deus procul dubio est eiusmodi principium, ut eleganter exponit S. Thomas (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 1. a. 3. ad 1.). Potest praeterea haec particula accipi, et quandoque revera accipitur a B. Augustino *obiective*, sed eo modo quo hanc rem declaravit Scotus (1. *Dist.* 3. q. 4. n. 23.). Advertit Doctor subtilis, mentem nostram in comparanda sibi scientia duplex quasi iter terere, *progressus* scilicet et *regressus*. Initio scientia ex effectu ad causam primam, a veritatibus participatis ad imparticipatam progreditur, sed in complemento regreditur a causa ad effectum, a suprema veritate ad veritates participatas cuiuslibet ordinis, ut ipsorum effectuum et veritatum quas primo novit, profundiorem et perfectam cognitionem adquirat, demonstratione scilicet *regressiva* et *circulari*. Vide quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 384, seqq.]. " Et isto ultimo modo, ait, potest (etiam) concedi quod cognoscuntur veritates sincerae in veritate aeterna *sicut in obiecto remoto cognito*..., et ideo cognitio omnium, tam speculabilium quam praticabilium, per principia sumpta a luce aeterna, ut cognita, est perfectior et purior...., et eminentior alia quacumque. „ (*loc. cit.*) Illud etiam addi potest, B. Augustinum minus quam ceteri Patres de sensibilitatis influxu

in intellectualem cognitionem fuisse locutum, et ad Deum potius confugisse ut cognitionem nostram explicaret; tum quia cum Academicis et Materialistis maxime concertabat; tum quia doctrinas Platonicorum quibus imbutus fuerat, quoad eius fieri poterat, vindicare satagebat, ut notat Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 5.), et paulo inferius declarabimus.

273. **Alterum caput obiectorum.** — Arguitur secundo, ut diximus, notando incommoda quae enascuntur, si initium intellectualium notionum humanae mentis constituatur in contemplatione creaturarum, sensilium praesertim.

Obiectio I. — Ut sua constet veritas conceptionibus nostrae mentis, plane requiritur ut ordini ontologico rerum sint conformes. Atqui ista conformitas minime existeret, si creaturae priores essent in conceptione mentis nostrae quam Deus.

Respondeo. *Dist. mai.* Ita nimirum, ut dicant esse quod est, vel non esse quod non est, *conc.;* quatenus modus rei cognitae in suo esse sit sicut modus cognoscendi rem, *neg. Contradist. minorem.*

Ut alibi non semel notavimus [*Pr. Ph.* 247, 356, 387], nullo pacto requiritur ad veritatem humanae cognitionis ut idem sit modus rei in suo esse et modus cognoscendi rem, ac innumeri et inter se contrarii errores enati fuere ac necessario enasci debent, si istiusmodi postulatum semel adstrueretur. Licet itaque in ordine ontologico prius sit Deus quam creaturae, nihil vetat quominus prius cognoscamus creaturas quam Deum, modo nec creaturis tribuamus quod est Dei proprium, nec vicissim, quod certe falsitatem induceret in nostram cognitionem.

Instabis. Creaturae sunt essentialiter a Deo dependentes. Atqui notio rei dependentis, utpote relativa, praesumit notionem rei a qua dependet.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Si res dependens non adhuc agnoscatur reduplicative ut dependens, *neg.;* si sub hac formali ratione agnoscatur, *subdist.;* praesumit notionem rei a qua dependet, quatenus non possit una haberi quin altera simul habeatur, *conc.;* quatenus prius

cognosci debet res a qua dependet quam ipsa res quae dependet, *neg.*

Duplex cognitio de re aliqua haberi potest. Altera est absoluta, cum scilicet non attenditur ad id ad quod res cogitata refertur: altera vero respectiva, si scilicet eiusmodi ordo perspiciatur. Sic, in re praesenti, creatura vel considerari potest quoad praedicata ipsius absoluta, puta rationem substantiae, entis, vel aliud eiusmodi; vel sub formali ratione creaturae. In primo modo considerandi nihil vetat, quominus creatura cognoscatur, quin de Deo cogitetur, ut patet ex terminis: agitur enim de conceptu quodam absoluto, non respectivo. In altera vero consideratione, necesse est quidem conceptus Dei habeatur, sed hoc non antevertit sed simul cum conceptu sibi correlativo in mente efflorescit: relativa quippe sunt simul cognitione. Unde vero et quomodo id efficiatur, suo loco commodius declarabimus.

Instabis iterum. Quaecumque notio ex creaturis hausta, quo demum cumque modo eius genesis explicetur, non potest non esse nisi notio rei creatae. Atqui manifestum est, per notionem rei creatae minime Deum cognosci.

Respondeo. *Neg. mai.* Ut in Logica agentes de universalibus late declaravimus, *id quod* notione quacumque universali exhibetur, veraciter et per identitatem inest rebus omnibus de quibus praedicatur, tametsi *ipse modus universalitatis quo concipitur* nonnisi fundamentaliter in iisdem inveniatur [*Pr. Ph.* 356, seqq.]. Id propterea verum est etiam de notionibus communissimis, puta entis, substantiae, et similium; item de notionibus quae, etsi non sunt transcendentes, de se praescindunt a ratione participati vel imparticipati, ut est ex. gr. notio sapientiae, libertatis, et aliae quae Deo et creaturis sunt communes. Quod autem notiones id genus minime sint univocae, hoc non prohibet, quominus non metaphorica sed propria affirmatione tum de Deo tum de creaturis verificentur: sunt quippe analogae per intrinsecam denominationem extremorum, ut etiam in Logica declaravimus [34, 35]. Ex

hoc discursu manifesta est falsitas propositionis quae in maiori obiicitur. Cum enim hae notiones veritatem habeant etiam in rebus creatis, nihil prohibet quominus abstractione mentis absolvantur a modo proprio quem in iis sortiuntur, ac menti exhibeantur in sua analoga communitate quam habent, et secundum quam verificantur, tametsi eminentiori modo, etiam in Deo. Haec autem cognitio evadit ulterius *exclusive propria* in repraesentando solius Dei, adiecta aliqua negatione, puta limitis, potentialitatis, ut suo loco declarabitur.

Obiectio II. — Cognitio *mediata* quae in nostra doctrina substituitur immediatae apprehensioni veritatum intelligibilium, ad scepticismum recta adducit. Tunc siquidem non res ipsas contemplaremur, sed subiectivas animae modificationes seu imagines, ac propterea semper dubitare possemus, utrum nec ne rebus ipsis respondeant (1).

Respondeo. *Neg. assumptum eiusque probationem.* Hoc argumentum cui systema maxime superstruitur, ut initio diximus, mirum est quantam confusionem conceptuum contineat. Adverte igitur cum S. Thoma. " In visione intellectiva, ait, triplex medium contingit esse. Unum *sub quo* intellectus videt, quod disponit eum ad videndum: et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est *quo* videt; hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est *in quo* aliquid videtur: et hoc est res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam, et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad

---

(1) " Si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représentatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées? „ Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV. ch. 11.).

intellectum, sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. *Primum ergo et secundum medium non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis lapidem videre, quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat; quia visus non fertur in haec media tamquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile quod est extra oculum.* Sed tertium medium facit visionem mediatam. „ (*Quolib.* 7. a. 1.) Ex hoc luculenti testimonio infertur primo, falsum esse omnino quod Ontologi, plerique saltem, postulant, ut certitudo constet ac obiectivitas nostrarum cognitionum, eas scilicet fieri oportere per hoc quod ipso increato lumine divinitatis mens nostra pertundatur. Id enim, ut docent Theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 5.), nec requiritur pro ipsa visione Dei beatifica, tametsi ea Deus per essentiam immediatissime ac facialiter videatur. Infertur secundo, minime etiam pro immediata alicuius obiecti perceptione postulari, ut nulla intercedat species intentionalis quae sit formale principium actus perceptionis: quandoquidem haec se habet ut *quo*, non vero ut *quod* videtur, sicut ante declaravimus [174], et paulo inferius pleniori in luce collocabimus. Infertur denique, cognitionem ipsam *mediatam*, de qua S. Thomas loco citato, esse veraciter obiectivam et certam respectu rei quae in alia dici videtur: nec certe Ontologi de hac re dubitare possunt, nisi ratiocinationem omnem de medio pellant sive a posteriori sive etiam a priori. Per illam enim causa non in se sed in effectu cognoscitur, per hanc vero e converso.

Obiectio III. — Prima principia intellectualia notionem exhibent plane necessariam et universalem. Atqui res creatae sunt omnino contingentes et particulares.

Respondeo 1. Si quis hanc obiectionem nimis emungere velit, pantheistica labe inficeretur. Nam etiam Deus est res maxime et essentialiter singularis. Quare si prout in se est apprehenderetur, nullus conceptus universalis (*in essendo*) propterea haberetur. Quare vel ipsa existentia eiusmodi conceptuum universalium deneganda foret, vel, si ea concedatur, Deus evaderet ens quoddam commune

quod cum rebus omnibus identificaretur. Atqui primum immediato conscientiae testimonio reluctatur: alterum vero ad delirium pertinet pantheismi transcendentalis.

Respondeo II. *Conc. mai. Dist.* 1. *part. min.* Res creatae sunt contingentes, si in se ipsae, et quoad esse considerentur, *conc.;* si spectentur vel in fundamento propriae possibilitatis, vel in connexione logica praedicatorum essentialium, *neg. Dist. pariter* 2. *part. min.* Res creatae sunt particulares, si in sua materiali concretione spectantur, *conc.;* si inspiciantur ut a notis individuantibus praecisione mentis absolvuntur, *neg.*

Solutio, quatenus universalitatem nostrarum conceptionum respicit, paulo ante declarata fuit in obiect. I. Quod vero spectat necessitatem et immutabilitatem primorum principiorum, ea dupliciter considerari potest, *formaliter* scilicet, et *fundamentaliter*. Si primo modo spectetur, nonnisi per deliramentum pantheisticum identificari potest cum Deo. Necessitas enim quae viget in hoc principio ex. gr. *Omnis effectus exposcit causam*, formaliter si spectetur, alia non est ab ipsa necessaria intelligibilitate obiectiva seu ontologica veritate ipsius effectus prout est effectus. Ontologica autem veritas, utpote proprietas transcendentalis, reipsa non differt ab ipsa re quae sic vera dicitur. Si itaque identificaretur cum Deo, ipse effectus atque adeo creaturae omnes cum Deo identificarentur. Praeterea, ut optime notavit S. Thomas: " Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum, quod est, *Socratem currere*, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim est Socratem moveri, si currit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 86. a. 3.) Quod si fundamentum ultimum consideretur, cui ut radici innititur haec necessitas et immutabilitas, certum est, eam non inveniri nisi in ipsa divina essentia. Inde vero minime colligi potest, Deum obtutui humanae mentis immediate obversari, sed haec duo tantum inde inferuntur. Primo: nullam fore necessitatem et immutabilitatem nostrorum conceptuum in absurda hypothesi Dei non existentis. Secundo: eum proinde qui eiusmodi

necessitatem immutabilitatemque *sapienter*, h. e. per causam ultimam explicare velit, ad Deum procul dubio confugere debere. Confer quae in Philosophia Prima disputavimus [th. V, XXII].

SECTIO IV.

De existentia et natura specierum intelligibilium.

274. **Materia tractationis.** — Quaestio quam aggredimur, analogiam quamdam servat cum doctrina in superiori disputatione pertractata *de unione animae rationalis cum corpore*. Quemadmodum enim corpus animae unitum in unum esse cum ea convenit eiusque vitam participat, sic obiectum intelligibile fit quodammodo unum cum intellectu et in eo ac per eum quasi vivificatur. Analoga etiam difficultas existit in utriusque quaestionis resolutione. Cum enim proprium nostri intellectus obiectum sit quidditas rei materiali concreta, non est adeo facile ostendere, quo pacto inter tale obiectum et potentiam spiritualem intimus ille nexus vigere possit, quem omnes concipimus existere debere potentiam inter quamcumque cognoscitivam eiusque proprium adeoque immediatum obiectum, cum praesertim hoc videatur ad illam comparari per modum actus et perficientis. Hinc, ut in quaestione de unione animae intellectivae cum corpore duplex errorum genus extitit extreme oppositorum, prout scilicet plus aequo vel ad solam animae spiritualitatem, vel ad solam materialitatem corporis tuendam adlaboratum fuit, sic etiam ratione fere consimili in praesenti controversia accidit, ut videre licet apud Angelicum (Qq. Disp. *Ver.*, q. 10. a. 6.), ubi relatos pulcherrime invenies omnes errandi modos qui hac in re fuerunt. Mediam igitur viam in huius etiam quaestionis resolutione amplectentes, duce eodem

Aquinate, in hac et sequenti duplici sectione, primo quidem de natura et existentia specierum intelligibilium, tum vero de propria causa efficiente ipsarum agemus.

THESIS X.

Intellectus humanus, ut praeexistens (ordine naturae) actuali intellectioni, obiecto sibi proprio coniungatur necesse est. Ad hoc vero munus per se minime sufficiunt nec ipsa animae essentia aut facultas, nec ipsae repraesentationes sensiles aut imaginationis phantasmata, sed spirituales species intentionales merito postulantur.

275. ***Probatio I. partis.*** — Ratio sumitur ex communi conceptione, qua quid sit cognoscere, nedum intelligere, apprehendimus. Et re quidem vera, intellectus, ut praeexistens, natura saltem, ipsi intellectioni actuali, debet esse in actu primo proximo potens vitaliter repraesentare, et in semetipso quasi concipere ac reproducere ipsum obiectum intelligibile. Sic enim, ipsa natura duce, ipsum intelligendi actum, immo et cognitionis in universum, omnes concipimus ac sermone exprimimus [173]. Atqui ad hoc habendum plane requiritur ut ipsum obiectum aliquo modo in ipso intellectu praecontineatur, adeoque ei sit aliquo modo coniunctum; quemadmodum etiam in ordine physico causa efficiens non intelligitur esse constituta in actu primo proximo ad effectum producendum, nisi quatenus perfectionem, secundum quam illum sibi assimilat, aliquo modo praecontineat [*Pr. Ph.* 656]. Ergo intellectus, ut praeexistens natura saltem actuali intellectioni, aliqua ratione suo obiecto coniungatur necesse est. Apposite B. Augustinus *Manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri*

non posse, ut sciatur quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. (9. *Trin.* 12.) Confer Suarez (*De Angelis*, lib. 2. c. 3. n. 9.).

276. ***Probatio II. partis.*** — Excludimus in hac altera parte priorem modum, quo praedicta unio explicari posset et reipsa explicatur, maxime ab idealismo transcendentali, qui totus in eo est, ut omnia ex fundo propriae rationis, quasi aranea, derivet. Ratio paucis contracta haec est. Anima nostra eiusque facultas, secundum se considerata, si praecontinere dicitur perfectionem propriam rerum materialium, id intelligi non potest nisi triplici ratione. Primo per modum identitatis. Hoc vero absurdissimum est: quandoquidem de medio tolleret realem distinctionem mutuam adaequatam individuorum ac propterea quemcumque nostrarum cognitionum ordinem perverteret, ut alibi demonstravimus [*Pr. Ph.* th. XV]. Secundo itaque dici posset, hanc continentiam esse per modum quo causa praecontinet effectum qui ex eius virtute procedit. Atqui hoc etiam in idem absurdum nos induceret. Solus enim Deus est eiusmodi causa. Quare id tribuere animae nostrae tantumdem valeret ac Deum cum creaturis, atque has ad invicem identificare. Ob hanc rationem sanctus Thomas ipsis Angelis (*Summa th.* 1. p. q. 55. a. 1.) hunc praecontinentiae modum abiudicat. Tertius denique modus est continentia similitudinis. Atqui etiam hoc deficit in re praesenti. Etsi enim substantia animae nostrae eiusque facultates conveniant in aliquo genere cum rebus corporeis, differunt tamen omnino quoad proprias rationes. Impossibile igitur foret, propriam cognitionem habere de proprio obiecto, quod certe implicat in terminis. Ad rem sanctus Thomas. " Quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturae, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem

illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium. „ (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 1. ad 3.)

Dices. Species intentionalis est similitudo eaque propria obiecti quod ea repraesentatur, et tamen in doctrina beati Thomae, quam nos sequimur, ea dicitur esse accidens, quin propterea inde sequantur incommoda quae modo fuere notata. Quidni idem a fortiori de ipsa anima dicatur, cum sit aliquid longe nobilius ipsa specie?

Respondeo. Discrimen est manifestum. Species enim intentionalis, ut inferius explicabimus, tamquam a propria causa, ab ipso obiecto ingeneratur; nulla autem difficultas in eo quod effectus similitudinem gerat propriae causae efficientis. Anima autem eiusque facultates non sunt effectus rerum materialium. Praeterea, pro diversis obiectis sunt diversae species. Contra, si anima per suam essentiam intelligeret corporalia, ipsa deberet esse una quasi species omnium corporalium; quod profecto repugnat naturali limitationi ipsius, ut dictum est.

277. ***Probatur III. pars.*** — Excludimus nunc singularem opinionem Durandi, qui, ut in aliis bene multis, etiam in re praesenti cecinit extra chorum, et contra communem totius Scholae sententiam docuit, oppido sufficere ipsas sensationes et imaginationis phantasmata, ut res corporalis sit unita animae modo proxime idoneo ad actum intellectionis exerendum. Refellitur

I. Quia unio obiecti cum cognoscente requiritur, ut dictum est, in hunc praecise finem, ut virtus eius cognitiva sit in actu primo proximo ad cognoscendum. Atqui repugnat, ut actus primus proximus alicuius virtutis sit inferioris ordinis, quam eius actus secundus. Ergo unio intelligibilis cum intellectu, praerequisita ad intelligendum, non debet esse inferioris ordinis quam sit ipsa intellectio. Ergo, cum haec sit spiritualis, illa etiam spiritualis esse debet. Porro unio quae solum habetur per sensationem et imaginationis phantasmata, minime est spiritualis, atque

adeo etiam in brutis invenitur. Hinc Scotus optime istiusmodi opinandi modum reprehendit propterea " quod, ait, magna foret naturae intellectualis imperfectio, si non in se sed in corpore, hoc est in potentia sensitiva corpori inhaerente, nobilissimae suae operationis principium haberet. „ (1. *Dist.* 3. q. 6.)

II. Quia haec unio ponitur ut intrinsecus actuetur ipsa potentia intellectiva et quasi foecundetur ad obiectum in semetipsa reproducendum et concipiendum. Ex hoc autem illud etiam efficitur, ut intellectus, secundum hanc considerationem, passive se habeat. Atqui repugnat utrumque in sententia quam refutamus. Repugnat primum: nam phantasmata et sensationes non sunt actus potentiae intellectivae, nisi quis velit sensum cum intellectu confundere; non possunt itaque haberi ut intrinsecum complementum et quasi semen potentiae intellectivae. Repugnat alterum: est enim omnino absonum, ut res intrinsecus a materia dependens atque adeo materialibus conditionibus vestita, sua propria et naturali virtute agat in rem immaterialem.

III. Quia tollitur in hac opinione vis memorativa quam communis hominum sensus tribuit non solum parti inferiori seu sensitivae, sed etiam parti superiori seu intellectivae. Et re quidem vera, in opinione Durandi non alia concipitur unio intelligibilis cum animi virtute, nisi vel quae elucet in phantasmate et sensatione, vel etiam quae habetur in ipsa actuali intellectione seu verbo mentis. Atqui certum est, admittendam esse aliam unionem ab his duabus distinctam. Nam etiam quando actu minime cogitamus, nec ullam operationem phantasiae vel sensus exercemus, memoriam retinemus eorum quae intelleximus, eamque, non solum in inferiori, sed etiam in parte superiori seu intellectiva. Passim nempe dicimus, mente retinere aliquid, e mente aliquid excidisse, in mente aliquid reponere, eique infixum manere, aliaque sexcenta eiusmodi. Hoc etiam argumento utitur Doctor subtilis (*loc. cit.*). Confer Augustinum (*Confess.* lib. 10. c. 15., lib. 11. c. 18.).

278. ***Obiectio Durandi.*** — Obiicit Durandus. " In

potentiis ordinatis obiectum praesentatur posteriori potentiae per actum prioris, sicut appetitui praesentatur suum obiectum, videlicet bonum, per cognitionem praeviam. Sed sensus et intellectus in nobis sunt potentiae ordinatae; ergo. „ (1. *Dist.* 3. q. 5.)

Respondeo, solutionem esse facilem admodum, ac certe doctor resolutissimus quaestionem adeo gravem non tam festinanter et leviter pertractare et expedire debuisset. Verum siquidem est, sensum et intellectum esse potentias naturaliter invicem ordinatas; sed eo ipso servetur oportet naturalis ordo quo invicem se excipiunt. Patet autem *ex argumentis quae attulimus*, hunc ordinem non esse eiusmodi, ut sola apprehensio sensilis plane sufficiat, quo intellectus sit in actu primo proximo constitutus ad actum intellectionis exercendum, quemadmodum nec sufficit bonum solo sensu apprehendi ut in illud voluntas ferri queat, tametsi voluntas etiam et sensus in eadem anima radicem habent. " Intellectus, ait Suarez, est potentia alterius ordinis ab omni potentia sensitiva: ergo in proprio ordine habet omnia requisita ad actum cognitionis. Haec autem sunt potentia et obiectum illi unitum: ergo *in proprio ordine spirituali* hoc habet. „ (*De Anima*, lib. 3. c. 1. n. 9)

Instabis. Ex identitate animae intelligentis et volentis efficitur, ut existente intellectione adsit ratio sufficiens cur voluntas possit operari. Ergo a simili non est necesse, ut determinatio ad intelligendum sit modificatio afficiens ipsum intellectum, sed sufficienter habetur in altera facultate ipsius subiecti, sensus scilicet seu phantasiae.

Respondeo. *Conc. antec., et neg. conseq. ac paritatem.* In hoc praecise differt facultas appetitiva a cognoscitiva, quod in illa non habetur vitalis assimilatio cognoscentis ad cognitum, contra vero in altera. Hinc theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 4.) depromunt propriam rationem quamobrem in divinis processio quae est per intellectum sit generatio, non vero processio per voluntatem, quia scilicet, ut loco citato ait Angelicus, prior attenditur *secundum rationem similitudinis*, altera vero *secundum rationem impellentis et moventis in aliquid*. Atqui praecise ex

hoc capite argumentati fuimus ad ostendendum quod intellectus noster intrinsece compleri debet, ut actum intellectionis exerere possit, quia scilicet hic actus est per vitalem assimilationem cognoscentis cum cognito, qua obiectum quasi concipitur et gignitur in ipso intelligente, nec aliquid eiusmodi elucet in proprio modo operandi voluntatis. Ceterum, ut ante diximus, etiam respectu voluntatis, etsi obiectum ei proponitur per aliam facultatem eiusdem subiecti, haec tamen debet esse eiusdem ordinis, nempe spiritualis, nec profecto sufficit ad motum voluntatis sola praevia cognitio sensilis. Adeo verum est principium quo nos sumus, coniunctionem scilicet obiecti cum potentia intentionali, praerequisitam ad eius operationem, fieri oportere *in eodem ordine*, materialitatis nempe vel immaterialitatis.

279. ***Probatur III. pars.*** — Sequitur ex praecedentibus. Demonstratum quippe habemus, obiectum necessario debere praeintelligi menti unitum, in ordine quidem spirituali, ut ipse actus primus ipsius mentis sit completus ad actualem intellectionem eliciendam. Ergo vel obiectum secundum suum esse physicum ita unitur menti, vel secundum aliquam similitudinem quae vices ipsiusmet quasi gerat. Patet primum esse impossibile: quippe obiectum proprium humanae mentis est quidditas concreta rei materiali, nec propterea ut talis actuare potest facultatem immaterialem. Si secundum, ergo vel per similitudinem cum ipsa essentia animae seu facultate identificatam, vel per similitudinem superadditam; et si hoc, vel per similitudinem ordinis materialis, qualis habetur in parte sensitiva, vel per similitudinem ordinis spiritualis, in ipso scilicet intellectu receptam. Duae priores hypotheses exclusae fuerunt. Relinquitur igitur dicendum, hanc unionem fieri media aliqua intentionali et spirituali obiecti similitudine ipsi menti superaddita. Porro haec est necessitas *speciei intelligibilis* ex mente Doctorum Scolasticorum: quandoquidem definitur, *intentionalis obiecti similitudo in mente cognoscentis recepta illam ex parte obiecti determinans ad actum intellectionis eliciendum.* Vocatur *species*, quia ea red-

ditur aciei menti spectabile ipsum obiectum: *intelligibilis* vero, quia non in sensu sed in ipso intellectu recipitur, adeoque pertinet ad ordinem immaterialem seu spiritualem. Magnam habet analogiam cum *semine*, quandoquidem eo tandem spectat, ut ipsa quasi fecundetur potentia intellectiva, quo in proprio ordine sit in actu primo proximo disposita ad obiectum intellectualiter concipiendum.

THESIS XI.

Memoratae species intelligibiles non sunt ipsae rationes aeternae rerum in divina mente existentes, sed participatae earumdem similitudines humanae menti impressae eique inhaerentes, ut formae a quibus ipse intellectionis actus quoad specificationem determinatur.

280. ***Probatio I. partis.*** — Haec prior pars militat directe contra secundum pronuntiatum systematis quod ante exposuimus [271, II]. Hanc rem S. Thomas pertractat praesertim (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 5., 2. 2^{ae} q. 173. a. 1.). Sic itaque arguimus.

Deus non est obiectum primo et per se cognitum intellectus nostri. Ergo rationes aeternae creaturarum in divina mente existentes non possunt adstrui quasi species intelligibiles quibus mens nostra eget ad intelligendum. Antecedens huius argumenti demonstratum dedimus [269]. Consequentia sic demonstratur. Rationes aeternae creaturarum in divina mente existentes sunt ipsa divina essentia prout est tali vel tali modo imitabilis ad extra. Si itaque asseruntur esse ipsae species quibus mens nostra utitur ad intelligendum, dicendum foret, divinam essentiam esse generalem quasi speciem qua formatur acies, non solum divinae, sed etiam nostrae mentis ad intelligendum. Atqui rursus res evadit actu intelligibilis intellectui eo

modo et ordine quo per speciem repraesentatur: divina autem essentia primo et per se est repraesentativa sui ipsius, secundario vero et per quamdam quasi resultantiam est repraesentativa creaturarum, ut ex Theologia naturali suppono. Ergo si species intelligibiles, quibus mens nostra eget ad intelligendum, dicuntur esse ipsae rationes aeternae creaturarum in divina mente existentes, eo ipso asseritur, Deum esse obiectum primo et per se cognitum intellectus nostri, ac propterea nequit hoc secundum negari, quin primum etiam negetur.

Adversarii conantur enervare vim huius argumentationis, distinguendo ipsam divinam essentiam, secundum se consideratam, ab eius *idealitate*, ut aiunt, prout v. g. est idea boni, veri, circuli, etc. Concedunt autem, eam a mente nostra apprehendi, apprehensione quidem concreta et immediata, secundum quod est idea seu ratio intelligibilis creaturarum, non vero secundum attributa sibi propria.

Ceterum haec responsio subsistere minime potest. Talis enim idea seu ratio intelligibilis, quam dicunt a nobis in divina essentia concrete apprehendi, puta boni, vel est ipsa ratio communis et analoga boni, quae secundum rem unum idemque est cum essentia rei cuiuslibet bonae; vel est ipsa ratio boni imparticipati quod est Deus, a quo tamquam ex fonte cetera omnia bona efficienter et exemplariter derivantur; vel denique est ratio quaedam intelligibilis, ad quam tum divina tum nostra mens respiciunt, secundum rem distincta a bonitate tum Dei tum creaturarum. Iam age, patet non posse dici hoc tertium, quandoquidem hoc tantumdem valeret ac in medium proferre et resuscitare figmenta idearum Platonicarum, quas in Logica iam repudiavimus [th. XVI.]. Primum etiam dici non potest, quia ratio communis et analoga boni transcendentaliter accepti, hoc ipso quod talis est, praescindit a modo proprio essendi quem habet in divina essentia: a quo certe praescindere minime posset, si mens nostra, apprehensione concreta et immediata, hanc rationem intueretur in divina essentia. Quare si adversarii conse-

quenter loqui volunt, secundum membrum factae disiunctionis eligere debent. Atqui si res ita habet, manifestum est, non posse divinam essentiam immediate apprehendi secundum suam idealitatem, quin eo ipso apprehendatur immediate secundum se. Ad rem S. Thomas. " Fuerunt quidam, ait, qui cognitionem propheticam a cognitione Beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum aeternitatis*, non tamen secundum quod est obiectum Beatorum, *sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum erentuum. Quod quidem est omnino impossibile.* Deus enim est obiectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit in 5. Confess. cap. 4. *Beatus est qui te scit, etiamsi illas*, id est creaturas, *nesciat.* Non est autem possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipsa existentes. *Et ideo non potest esse, quod prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est obiectum beatitudinis.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 173. a. 1.)

281. ***Declaratio II. partis.*** — Suppositis quae praecedunt, patet altera pars propositionis sola declaratione terminorum. Quocirca

I. Asserimus primo, species intelligibiles habendas esse tamquam participatas similitudines rationum aeternarum in divina mente existentes, quemadmodum ceterae perfectiones, quae in creaturis inveniuntur, sunt participata quaedam similitudo perfectionum divinarum. Et in hoc maxime veritatem habet axioma in Philosophia Prima declaratum [686]: *Quod est maxime tale in aliquo genere, est causa ceterorum quae sunt illius generis.* Atque hoc praecipue considerandum venit in parte intellectiva; quan-

doquidem secundum eam dicimur, prae inferioribus creaturis, esse effecti *ad imaginem Dei* (1).

(1) Ex hoc principio habes declarationem uberiorem mentis B. Augustini, quem ante citavimus [272, obiect. III], cum, praesertim ad certitudinem contra Academicos et Materialistas vindicandam, solet assurgere ad primam veritatem incommutabilem, quae est Deus. Audiatur S. Thomas. " Ut profundius, ait, intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est quod antiqui philosophi non ponentes aliam viam cognoscitivam, praeter sensum, neque alia, praeter sensibilia, dixerunt quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest: et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode iudicantes; sicut aliter (iudicat) vigilans, et aliter dormiens, et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid, quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt, *veritatem non posse cognosci a nobis*. Unde et Socrates desperans de veritate capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit. Plato vero eius discipulus consentiens antiquis philosophis, quod *sensibilia semper sunt in motu et fluxu*, et quod *sensus circa sensibilia non habet certum iudicium de rebus*, ad certitudinem scientiae stabiliendam posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia vero parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut visus a sole visibili (Dial. 4. De Republ.). Augustinus autem Platonem sequutus, quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus, *non quidem sic quod ipsas rationes videamus, (hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus), sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras*. Sic enim Plato l. c. posuit scientias in speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur, sed secundum quod eas mens nostra participat de rebus scientiam habet. Unde et in quadam glossa Augustini, super illud Ps., *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod, sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. „ (Qq. Disp. *De spirit. creat.* a. 10. ad 8.) Confer quae in Logica diximus [273], ubi ex hoc capite naturalem veracitatem facultatum cognoscendi derivavimus, minime sane propterea quia sine hac praevia demonstra-

II. Dicimus secundo, has species esse *formas quasdam menti nostrae impressas eique inhaerentes*, quibus significamus, eas esse accidentia spiritualia de genere *qualitatis*. Manifestum est enim ex praecedentibus, eas minime contineri in genere substantiae, ac praeterea excedere capacitatem materiae corporalis. Sunt itaque accidentia spiritualia. Revocantur autem ad genus *qualitatis*. Eis quippe optime convenit propria ratio *dispositionis* vel *habitus* [*Pr. Ph.* 543].

III. Postremo declaramus proprium munus earumdem pro eo quantum dicuntur formae *a quibus ipse intellectionis actus quoad specificationem determinatur*. Omnis enim actio determinata sit oportet, non solum quoad exercitium, verum etiam quoad specificationem. Haec porro fluit ex forma quae praeexistit in agente cui assimilatur effectus qui ab eo procedit [*Pr. Ph.* 647, 656]. Patet autem ex dictis, hoc et non aliud esse munus speciei intelligibilis respectu intellectionis.

282. **Corollaria ducta ex doctrina praecedente.** — Ex dictis tria eliciuntur apprime notanda.

I. Primo patet, has species in directa mentis apprehensione minime esse *id quod* apprehenditur. Ut enim dictum est, requiruntur ut principium formale actus cognoscendi ac propterea se habent *ut quo*, quemadmodum ob similem rationem id ipsum asseruimus ante [174] de speciebus sensilibus. Nec refert quod nonnulli obiiciunt, has species esse per se intelligibiles, utpote immateriales; ac praeterea immediate intellectui coniungi, siquidem per eas hic determinatur ad intelligendum. Nam haec duo,

tione de re nulla certi esse possimus, sed ut prima radix et quasi ultimum fundamentum ontologicum cuiusque certitudinis ostenderetur. Ut enim paulo ante cum Doctore subtili notavimus [272, fin.], etsi initium scientia nostra desumat a veritatibus participatis, complementum tamen eiusdem scientiae fit regrediendo a veritate imparticipata ad participatas, quippe quae in illa habent suam ultimam rationem.

nemine diffitente, inveniuntur etiam in ipso actu intelligendi, qui tamen non propterea a nobis intelligitur nisi per alium actum intelligendi, videlicet reflexum. Ratio utrobique eadem est. Nam sive consideretur species obiecti exterioris, puta lapidis, sive ipse actus directus quo lapidem intelligimus, ambo suapte natura intentionaliter referuntur ad ipsum obiectum extra nos positum, quoad intellectum vero se habent ut forma ad subiectum cui inhaerent. Sunt itaque signa formalia, non obiectiva [*Pr. Ph.* 18, 21]. " Sed quia, addit S. Thomas, intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo est res, cuius species intelligibilis est similitudo. „ (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 2.)

II. Patet secundo, quo modo obiectum per speciem evadat *actu* intelligibile. Res nempe materialis quae est proprium obiectum humanae mentis, secundum modum materialitatis quem habet, minime est proxime idonea ut intelligatur, contra vero secundum quod in specie spirituali relucet. Ad rem Suarez. " Est notandum, dupliciter dici rem quampiam intelligibilem, potentia nimirum et actu. Quod ex sensibilibus explicari potest. Dicitur enim aliquid visibile in actu eo quod est actu immutativum visus secundum actualem dispositionem, ut color luce iam perfusus. Visibile vero in potentia dicitur, quod secundum actualem dispositionem quam habet, non potest immutare visum; si tamen disponatur, poterit immutare, ut color in tenebris. Sic in praesenti res quaelibet veram habens entitatem intelligibilis est; ac si sit in actuali dispositione ad movendum intellectum, dicitur actu intelligibilis. Et huiusmodi sunt res pure spirituales. Si vero non sit in tali aliqua dispositione ad movendum intellectum, dicitur in potentia intelligibilis, cuiusmodi sunt res materiales. „ (*De Anima*, lib. 4. c. 2. n. 16.) Sedulo autem hic observandum est, hanc actualem seu proximam intelligibilitatem, quam res habet a specie, esse dumtaxat quoad *simplicem obiecti apprehensionem*, eamque specta-

tam quoad *solam actus specificationem*. Quocirca iudicium de veritate intellectorum seu apprehensorum; item efficacia seu penetratio in cognoscendo; ac denique ipsum exercitium seu actualis applicatio intellectus etiam ad simpliciter apprehendendum: haec omnia, inquam, proxime ex aliis causis habentur, ut suis quaeque locis explicabuntur. Confer S. Thomam (*Summa th.* 1. 2ae q. 17. a. 6., 2. 2ae q. 173. a. 2., 4. *Dist.* 49. q. 2. a. 1. ad 2.).

III. Infertur postremo, an et qua ratione species intelligibilis in rerum *vitalium* censu haberi queat. Profecto non est eiusmodi, quatenus vel sit operatio quaedam vitalis, vel actione intrinsece vitali produci debeat. Non primum, quandoquidem non est cognitio, sed cognitionis principium, ut probatum est. Non alterum, quia, etsi producitur per actionem intellectus agentis, qui, ut inferius ostendetur, est facultas animae inhaerens, nihil tamen prohibet, absolute loquendo, quominus a solo agente extrinseco efficiatur, ut accidit in speciebus divinitus infusis. Dicitur itaque vitalis duplici titulo. Primo quidem ratione *termini;* est quippe per se principium actus vitalis, intellectionis scilicet, ut dictum est. Secundo ratione *subiecti;* per se enim recipi debet in facultate vitali, cognoscitiva nimirum, per modum formae respectu suae materiae.

SECTIO V.

Utrum anima intelligat per species sibi naturaliter inditas.

283. **Argumentum. Sententia Rosmini.** — Agendum modo est de causa efficiente productiva specierum intelligibilium, quarum necessitatem iu praecedenti sectione vindicavimus. Ac primo loco sponte se offert examinanda doctrina eorum, qui, ut in Angelis, item in anima rationali, has species vellent esse quasi naturales proprietates

cum ipsa creatione ei congenitas. Huc generatim revocatur systema, quod aiunt *idearum innatarum*. Omissis autem diversis aliis explicandi modis, quibus haec doctrina proponi consuevit, eum dumtaxat speciali mentione dignum censemus, quo rem praesentem adornavit cl. A. Rosmini in opere cui titulus: *Nuovo saggio sull' origine delle idee*. Appellatur systema *Entis idealis*, et quatuor quasi capitibus comprehendi potest.

I. Assumit tamquam postulatum necessarium et sufficiens cognitioni intellectuali explicandae, naturaliter inditam esse ipsi essentiae animae rationalis ideam *Entis generalissimi*. Immo, ut suo loco videbimus agentes de origine animae rationalis, haec e sensitiva evadit rationalis, ex mente Rosmini, propter huius ideae apparitionem quam illi Deus manifestat. Quare minime dubitat in ea constituere ipsum naturale lumen totius intelligentiae nostrae. Haec idea est forma quaedam *a priori*, quemadmodum sunt formae a Kantio excogitatae [*Pr. Ph.* 341, seqq.], et elementum continet *universale, necessarium, infinitum, aeternum* totius nostrae cognitionis idealis. Ea tamen, secundum se, nullius realitatis est manifestativa, sed est quam maxime indeterminata, ac propterea dicitur *Ens ideale seu possibile*.

II. Accedente sensatione obiectum aliquod exhibente, conscientia praedictam ideam seu formam coniungit huic sensationi quasi materiae, atque ita pronuntiat hoc iudicium, v. g. *arbor existit*. Et hic est primus actus cognitionis intellectualis, immo et cognitionis, quippe sentiendi actus, docente Rosminio, cognitio non est. Hic autem adverte, sensationem in hoc systemate exhiberi ut elementum plane subiectivum, ut affectionem scilicet dumtaxat subiecti sentientis quae obiectum minime attingat.

III. Habita hac cognitione, *subsequitur idearum universalizatio*. Nam in illo iudicio, ex. gr. *arbor existit*, duo inveniuntur, videlicet idea entis possibilis concreta actui sentiendi ac illum informans: et praeterea interior persuasio de existentia reali praedicti obiecti. Si haec duo simul spectentur, non habetur nisi conceptio singularis.

Contra si primum a posteriori persuasione absolvatur, remanebit idea arboris universalis. In hoc systemate igitur ideae universales nihil aliud sunt nisi sensationes convestitae idea entis idealis seu possibilis, remota persuasione de reali existentia earumdem.

IV. Si postremo, in consideratione harum idearum generalium, mens attendat ad partem comprehensionis earumdem, puta ad *colorem* tantum vel *quantitatem*, exurgunt ideae *abstractae*. Abstractio proinde rosminiana alia non est ab ea quam *formalem* appellavimus in Logica, non vero *totalis* [333], eaque non praecedit, nec constituit conceptionem universalem, qua talem, sed supponit.

THESIS XII.

Systema quod vocant idearum innatarum, praesertim ut a Rosminio adornatur, est plane impar intellectuali humanae mentis cognitioni explicandae.

284. ***Probatio I. partis.*** — Colligitur facile ex iis quae ante demonstravimus [th. III, IX]. Nam ex hoc opinandi modo dicendum foret, animam humana ab initio suae existentiae habere in seipsa cognitionem, habitualem saltem, obiectorum materialium, et ad ea actu intelligenda seu potius consideranda non aliud requiri, nisi ut anima applicetur ad talem considerationem. Atqui nequit hoc asseri, nisi et frustranea reddatur vel omnino per accidens unio animae intellectivae cum corpore, et praeterea nulla sufficiens ratio assignetur maximae dependentiae quam experimur cognitionem sensitivam inter et intellectivam, ut in duplici th. cit. ostendimus. Cf. S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 3.).

Nec factae ratiocinationis vis infringitur, si quis hoc systema restringat ad nonnullas ideas dumtaxat, puta Dei, vel moralitatis. Quae enim argumenta adduximus in th. III,

generalia sunt, ac manifeste ostendunt dependentiam *omnium* conceptionum nostrarum intellectualium a rebus sensilibus. Praeterea, si ex natura rerum, non ex arbitrio, quis philosophetur, haec restrictio gratis et inconsequenter facta esse elucet. Cum enim essentia intellectus humani una sit, non multiplex, non potest ei adiudicari duplex modus intelligendi adeo diversus, videlicet per specierum adquisitionem a rebus sensilibus, et per species sibi naturaliter congenitas: cum praesertim nulla sit ratio ad id asserendum, ut paulo inferius patebit.

285. ***Probatur II. pars.*** — Refellitur rosminiana explicatio quoad singula capita doctrinae quam proponit.

I. Ac primo quidem, abstrahendo a magna aequivocatione verborum quibus propria ratio *Entis idealis* proponitur, ita ut divinare quasi oporteat quid tandem cl. Auctor cum tali Idea exhibere voluerit, manet hoc argumentum. Haec conceptio proponitur ut plane indeterminata, et de se praescindens a proprio modo essendi, immo ab ipsa etiam reali existentia rerum omnium. Ergo ad proprios conceptus rerum singularum superaddere oporteret conceptionem eamque intellectualem proprii modi et quasi differentiae, qua res singulae in proprio genere et propria specie seu ordine constituuntur. Atqui rursus haec conceptio nulla est in hoc systemate. Probatur. Nam ut determinativum non aliud proponitur nisi sensatio. Atqui sensatio sola phaenomena exteriora refert, non intimam rerum quidditatem. Ergo ratio sive generica sive specifica, qua uniuscuiusque propria quidditas continetur, nulla plane concipitur in hoc systemate. Quare illud gravissimum enascitur inconveniens, ut dicatur mens nostra, in toto ambitu cognitionis suae, contemplationi nostrae non aliud praebere nisi phaenomena quaedam sensibilia, de quibus non aliud tandem apprehenderetur, nisi ea *esse aliquid, non purum nihil!*

II. Iudicium illud quod in hoc systemate exhibetur ut prima cognitio mentis, nullo modo admitti potest. Etenim imprimis falsum est, rationem cognitionis non inveniri nisi in iudicio, ut iam notavimus contra Kantium [*Pr.*

Ph. 345, I]. Praeterea, in hoc iudicio proferendo, mens vel deprehendit in rebus sensatione exhibitis ipsam illam entitatem et limitationem, quae in eis est, vel non. Si primum, ergo idea congenita Entis est plane supervacanea, etsi litteris maiusculis scribatur. Si posterius, ergo intellectus praedicatum cum subiecto componit ex subiectiva necessitate ac caeco instinctu, atque ita criticismus transcendentalis in toto suo ambitu instaurabitur (1). Omitto alia plura incommoda quae unusquisque per se ipse in istiusmodi iudicio notare potest.

III. Falsum est omnino, conceptum evadere universalem praecise ex eo quod ab actuali exercitio existendi praescindatur. Nam res individua, etiam ut individua, inveniri potest in duplici statu, possibilitatis scilicet et existentiae: immo quod proprie est possibile, non est res in

---

(1) Egregie in hanc rem Galluppius. " Questa dottrina stabilita, io penso fermamente, che la realtà della conoscenza non ha più fondamento. Quando io giudico, dice l'autore citato (Rosmini), che la sensazione *A* è esistente, io classifico questa sensazione fra le cose esistenti. Ma piano, di grazia: io non posso certamente ridurre un individuo sotto la sua spezie, nè una spezie sotto il genere suo, se non trovo nell'individuo l'idea della spezie nel primo caso, ed in quella della spezie quella del genere nel secondo caso; altrimenti la mia classificazione sarebbe senza fondamento ed arbitraria affatto. Io dunque dovrei vedere l'idea di esistenza nella sensazione: ciò ripugna alla dottrina del Rosmini; poichè l'idea di esistenza non viene dalla sensazione, ma è a priori. Ma se la cosa è così, questa applicazione, essendo una operazione dello spirito senza alcun fondamento nell'oggetto in sè, è impotente a produrre alcuna realtà. Tutti gli oggetti rimangono dunque ideali, qualunque realtà in sè mi sfugge; ed il risultamento scettico del criticismo è inevitabile. „ Et paulo inferius. " Aggiungasi, se io non trovo nella sensazione l'idea di esistenza, questa idea è un predicato aggiunto al soggetto del giudizio: *Questa sensazione esiste.* Il giudizio sarà perciò sintetico: ed eccoci giunti per altra via a' giudizii sintetici a priori di Kant, ed alle leggi di nostra natura di Reid; e quindi segue, secondo le osservazioni riportate dal signor Jouffroy, che noi dobbiamo credere, perchè la nostra natura ci forza a credere, e che perciò non abbiamo che una verità umana, non mai una verità assoluta. „ (*Lettere filosofiche*, lett. 4ª.)

sua universalitate spectata, sed ut concreta et singularis. Contra nihil vetat, dentur etiam iudicia universalia de rebus actu existentibus, puta cum dico: *Omnis homo, excepto Christo Domino eiusque Matre Immaculata, est conceptus in peccato originali.* Atqui subiectum iudicii universalis est conceptio universalis. Vide dicta in Logica [364].

IV. Perperam denique *abstractio* mentis in hoc systemate explicatur, duplici de causa potissimum. Imprimis enim falsum est, abstractionem non existere in prima mentis operatione, sed eam consequi debere iudicium. Nihil quippe vetat, ante omne iudicium, et per directam eamque simplicem mentis apprehensionem, e duobus, quae coniuncta vel etiam identica existunt in obiecto menti per sensum oblato, unum intelligatur nihil cogitando de altero, si praesertim illud non sit de ratione istius. Atqui in hoc generatim consistit abstractiva mentis operatio. Praeterea falsum est etiam, omnem abstractionem mentis non esse nisi *formalem*, qua scilicet forma a subiecto, vel pars a toto praescinditur. Existit enim abstractio etiam *totalis*, qua ratio superior praescinditur ab inferioribus de quibus per identitatem praedicari potest: puta, cum viso corpore mens intelligit quid sit esse corpus, universe ac generatim. Immo haec posterior dumtaxat abstractio est eminenter intellectualis, nec, ut prior, apprehensioni sensitivae partis convenire potest. Confer quae in Logica docuimus [332... 334].

Solvuntur difficultates.

286. ***Obiectio I.*** — Animae essentialis est aliqua cogitatio; secus enim minime viveret. Ergo ab initio suae existentiae sibi naturaliter convenit aliqua species intelligibilis.

Respondeo. *Neg. antec. eiusque probationem.* Procedit haec obiectio ex duplici falso supposito. Primo enim supponit, creaturae substantiam et esse minime distingui ab eius operatione: supponit praeterea, vitam in actu primo

unum idemque esse cum vita in actu secundo. Atqui neutrum asseri potest, ut abunde demonstravimus [52; item *Pr. Ph.* 525..., 635].

Instabis. Intellectus comparatur ad speciem intelligibilem ut materia ad formam. Atqui materia nequit existere sine ulla forma.

Respondeo. *Dist. mai.* Secundum esse aliquod accidentale, *conc.;* secundum esse primum seu substantiale, *neg. Contradist. min.* Propterea quia inde habet esse primum et substantiale, *conc.;* si inde sortiretur esse aliquod accidentale, *neg.* " Dicendum, ait Angelicus, quod materia prima habet esse substantiale per formam et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma; alioquin non esset in actu. Sub una tamen forma existens est in potentia ad alias. Intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile. „ (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 3. ad 2.)

Obiectio II. – Nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed etiam vir idiota, si ordinate interrogetur, verum respondet de iis quorum scientiam minime adquisivit. Ergo etiam ante scientiae adquisitionem cognitio eiusque species in mente praeexistunt.

Respondeo. *Conc. mai. et min., neg. consequentiam.* Huic obiectioni quam ex Platone recitat Angelicus, hanc elegantem subiicit responsionem. " Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille qui docet, proponendo vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. „ (*loc. cit.* ad 3.)

Instabis. Atqui principia communia dicuntur ab ipso S. Thoma *habitualiter innata.* Ergo opus est, innatae sint species intelligibiles quibus eorumdem habitualis cognitio constat.

Respondeo. *Conc. min. subs.. et neg. conseq.* Quo pacto dictum Angelici quod in obiecta instantia assumitur, intelligendum sit, habes luculenter ab eodem expositum (*Summa th.* 1. 2ae q. 51. a. 1.), ubi ex professo tradit completam doctrinam de habitibus qui *naturales* dicuntur. " Ex ipsa enim natura, ait, animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est maius sua parte: et simile est in ceteris. Sed quid sit totum, et quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus in fin. Poster. ostendit, quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. „ Haec S. Thomas. Quod ut melius intelligas, revoca quod paulo ante notavimus [282, II], nimirum distingui oportere ipsum proprium munus speciei a *iudicio de veritate apprehensorum*. Siquidem, ope illius praesentatur quidem obiectum intellectui, atque adeo simpliciter apprehendi potest. Iudicium autem de veritate procedit ex ipso vigore quo anima fruitur ad intelligendum. Et hoc est adeo verum, ut nihil prohibeat, species esse naturaliter adquisitas, iudicium vero proferri ex lumine divinitus superaddito, ut manifestum est in iis quae supernaturali fide credimus. Iam age, id quod ab ipsa natura insertum est animae respectu primorum principiorum, sive speculabiliuin, sive practicabilium, est ipsamet dispositio qua intellectus de se *bene se habet* respectu iudicii quod ferre potest de veritate horum principiorum. Ex ipsa enim natura sic est comparatus respectu talis iudicii, ut statim, de facili, ac sine ulla dubitatione vel errore, in rebus huiusmodi sententiam proferat [*Pr. Ph.* 399]. Et haec est ratio quamobrem talis dispositio vocatur *habitus:* est enim quid stabile secundum quod potentia intellectiva bene se habet respectu propriae operationis [*Pr. Ph.* 543]. Hoc tamen minime prohibet, quominus requirantur species, ut talis habitus in actum secundum, qui est operatio, perducatur.

Obiectio III. — Impossibile est primas ideas universales esse adquisitas. Ergo sunt congenitae, quod propterea maxime de idea Entis affirmare oportet. Prob. ant.

Si enim sunt adquisitae, ergo vel abstractione, vel iudicio. Atqui abstractio et iudicium subaudiunt ideam universalem. Ita Rosmini.

Respondeo. *Neg. antec.* Ad probationem, *nego* minime haberi posse per abstractionem. Tota haec moles cui superstruitur rosminiana opinatio, procedit, ut diximus, ex pravo intellectu abstractionis, qua universalis conceptio in mente efflorescit. Supponitur enim, eam non esse nisi separationem a mente peractam, qua quodammodo dividatur in partes forma aliqua intelligibilis, qua obiectum sensile prius fuerit ab ipsa mente convestitum. Atqui id longissime a veritate distat, ut ante demonstravimus. Atque haec dicimus de ipsa abstractione mentis praecisiva quae propria est intellectus naturam universalem apprehendentis. Quid vero dicendum sit de *abstractione speciei intelligibilis a phantasmate*, quae antecedit ipsum intellectionis actum, patebit ex sequenti sectione.

287. *Scholion.* — **Pantheismus rosminianus.** — Huc usque sententiam Rosmini consideravimus sub adspectu ideologico et prout initio ab auctore proposita fuit. Longe plura addenda forent, si forma ipsa ontologica systematis consideretur, praesertim ut processu temporis in suis posterioribus scriptis traditur, nominatim vero in opere posthumo cui titulus *Teosofia*. Capitalissimum vitium quod in hac posteriori explicatione haud immerito a doctis viris reprehenditur, eo tandem redit ut *esse illud ideale* rosminianum, quod putari poterat notio quaedam abstracta, manifestatum est tamquam aliquid per se increatum, aeternum, proprietas Verbi, Deus in summa, cuius termini seu limites sint ipsae creaturae, quasi formae esse divino suspensae (1). Atqui haec explicatio pantheismum nedum

(1) " L'*essere* virtuale e iniziale, ossia l'essere intuito per natura, di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità ed inizialità, è necessario, come abbiamo veduto, perchè l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente: è dunque qualche cosa d'un ente. Ma quest'ente, di cui quell'essere è qualche cosa, non può essere un

redolet, sed plane redintegrat sub putidissima illa forma sub qua iampridem hunc errorem consideravit et refutavit Angelicus in 1. *Cont. Gent.* c. 26., et nos etiam ex professo in theologia naturali refellemus, qua scilicet *esse* divinum unum idemque dicatur ac *esse* creaturarum. Hinc minime

ente contingente, perchè il contingente è l'opposto del necessario. Dunque l'*essere intuito* dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario* ed *eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio. „ (*Teosofia*, lib. 1. pag. 241. Edit. Taurin. 1859.) Si quaeratur, quo pacto in hac doctrina creaturae distinguantur a Deo, en responsum. " La quiddità dell'ente infinito è costituita dall'entità, ed è positiva; e la quiddità dell'ente finito è costituita dai limiti dell'entità, ed è negativa. „ (Vol. I. p. 709.) " Chi non coglie, sarà presto a replicare: ma dunque Iddio creando non fa? A cui rispondiamo, che quello che fa Iddio è unicamente di porre tutto intero l'atto dell'essere delle creature: dunque quest'atto non è propriamente *fatto*, ma è *posto*. „ (Vol. 1. pag. 350.) Quod ulterius exponit similitudine telae, cuius ornatus reticulatus essent creaturae, quasi termini praedictae telae suspensi, dum tela ipsa repraesentat esse illud *ideale*, *initiale*, *virtuale*, (tribus enim his appellationibus esse rosminianum condecoratur), quod reipsa ex mente Rosmini est ipsum esse Verbi, praecisa tantum subsistentia. " Se si considera, ait, la relazione che i *termini finiti* dell'essere hanno coll'*essere indeterminato* informante secondo natura le menti create, non è possibile concepire che quell'essere sia limitato, determinato, finito, se non riportando ad esso i termini finiti, quasi come quando si applica ad una tela bianca un merletto a traforo di qualche colore, che la tela nulla ne soffre o si altera punto, ma sovr'essa tuttavia appaiono gli occhi coloriti e le maglie del merletto, e tutte le ripiegature, intrecci e gruppi de' fili, e ciò perchè la vista di chi riguarda unisce quelle due cose riportando l'una sull'altra. In nessun altro modo che per questo cotal confronto, che la mente fa, si potrebbe concepire alcuna differenza in quell'essere indeterminato, uniforme e del tutto semplicissimo, ed è per questo che egli, anche dopo essersi concepito determinato con questo sguardo, apparesi all'altro sguardo dell'intuito indeterminato come prima. In questa relazione pertanto che fa la mente tra il reale finito e l'essere, essa trova l'ente finito. „ (Vol. 1. pag. 382.) Duo autem diligenter hac in re advertere. Primo explicationem rosminianam, ipso fatente Rosmino, plane consentire cum unitate τοῦ *esse* quam commentus est Parmenides, et in eo tantum hic a Rosmino reprehenditur, quod cum tanta unitate nequiverit realem pluralitatem entium conciliare. " Giace, ait, nel-

exaggeratum existimo iudicium quod cl. M. Liberatore de rosminiano systemate protulit sic inquiens. " Meo quidem iudicio, Rosminus ut, in concinnanda prima forma systematis, prae oculis habuit Kant, sic in secunda prae oculis habuit Hegel; sperans fortasse posse eum sic temperare, ut

---

l'intelligenza umana il bisogno di ridurre ogni cosa ad unità..... Ella non tende già solamente a conseguire quest'unità nell'ordine delle cognizioni, ma ancora in quello delle cose reali, perchè anche in queste non vede finalmente altro che essere. Forse la prima volta che questo bisogno dell'intelligenza si trasformò in un esplicito problema filosofico, fu presso di noi per mezzo di Parmenide. Questo filosofo sembra averlo sciolto con un grande coraggio speculativo, ma senza cogliere nel vero; poichè dichiarando che sono *uno* tutte le cose non indicò, come la pluralità de' concetti e de' reali a quest'uno si riducessero. „ Et paulo inferius postquam traduxerit Doctores omnes scholasticos, quasi in profundissimo somno ignorantiae dormientes, eo quod tale problema vel oblivioni tradiderint, vel ut rem absurdam reliquerint, haec subdit. " Esso è pur uno di quei problemi, che non si dimenticano per sempre e che ritornano a certi determinati tempi a sturbare la quiete delle intelligenze, fino a che non sono sciolti del tutto. Questo problema ricomparve con una forza da gigante ne' tempi moderni allo spirito del Fichte e de' suoi illustri successori. „ (*Teosofia*, vol. 1. pag. 188, 190.) Secundo advertendum est, istiusmodi *esse* rosminianum a nobis apprehendi, ut ipse auctor declarat, citra speciem ullam intentionalem qualem veteres scholastici adstruebant, sed ut rem plane concretam et existentem ante omnem apprehensionem quae actu stricte et plane intuitivo mentis obtutui obversetur. " L'essere, ait rursus, s'intuisce sempre in *se stesso*, senza che sia vestito d'alcuna relazione colla mente. Quindi *essere all'intuito della mente* e essere *in se stesso* è il medesimo: perchè l'essere non potrebbe essere all'intuito della mente, se non presentandosi a quest'intuito in *se stesso*, eliminando da sè la mente intuente. Esistere dunque all'intuito non è un esistere puramente relativo alla mente intuente, ma è prima di tutto e necessariamente un esistere in sè, come se la mente non fosse. In sè dunque comparisce l'essere all'intuito. „ (*Teosofia*, vol. 2. n. 861.) Confer cl. M. Liberatore (*Gli Universali*. Opuscoli 6), et I. Cornoldi (*Il Rosminianismo sintesi dell'Ontologismo e del Panteismo*, Roma 1882). Prae ceteris autem dignissimum est hac in re quod consulatur opus plane egregium cui titulus, *La filosofia dell'Abate Antonio Rosmini, esaminata da* Emiliano Avogadro *Conte* della Motta (Napoli, 1877. Tip. *Giannini*, Cisterna dell'Olio, 6).

cum doctrina catholica conciliaretur. Quare rosminianum systema, quocumque modo spectetur, non est aliud nisi transcendentalismus Germaniae, italica veste indutus. In hoc tamen eius pantheismus ab illo distare videtur, quod germanicus ens primum reponat in re aliqua impersonali et indeterminata, quae certe Deus esse non potest; Rosminus contra ens primum collocat in vero Deo, uno et trino, cuius *esse* deinceps confundit cum *esse* creaturarum. Eius enim sententia, ut mihi videtur, unum datur *esse*, increatum et aeternum, cuius tres termini *essentiales* constituuntur a tribus divinis personis, termini vero *accidentales*, seu *formae impropriae*, constituuntur a creaturis. Quare pantheismus germanicus est potius *atheismus;* rosminianismus contra est verus *pantheismus*, in rigore sermonis. „ (*Instit. Philos.* Theol. natur. n. 205. Edit. an. 1881.) Nec refert quod Rosminiani plenis buccis, ut turpem calumniam respuant accusationem pantheismi recitatae explicationi inflictam, propterea quia, inquiunt, Rosminus hunc errorem in suis operibus saepissime refellit, et assidue nominat entia contingentia, eaque dicit esse finita et extra Deum: quia insuper considerat esse illud initiale et virtuale, ut quid abstractum, actionemque divinam respectu creaturarum nomine libertatis, creationis, etc. designat. Qui enim scripta huius scholae suis ipse oculis perlegerit, non poterit non approbare responsionem, quam his verbis recitatae excusationi adiungit praelaudatus auctor. " Nihil, ait, captiosius hoc systemate me unquam legisse memini. Propinat errores, et tamen passim utitur verbis et affirmationibus, quae plene veritatem sonare viderentur, si sensa vocibus responderent. Confutat certe pantheismum, sed potius quoad formas quibus ab aliis proponitur, quam quoad rem quae formis illis substat. Dicit esse *ideale* aut *initiale* concipi abstractione; sed abstractio haec est ipsa immediata intuitio rei prout est, quae inspiciatur quoad unum et non quoad aliud, non re sed consideratione distinctum. Utitur vocabulis contingentiae, libertatis, creationis; sed ipsi contingentia non est aliud nisi accidentalitas, libertas, spontaneitas, creatio synthesis mentalis, qua limites

cum *esse* per se infinito copulantur. Creaturae ponuntur ut distinctae a Deo et extra Deum, sed ratione limitum quibus determinantur, non ratione *esse* quo formantur entia. Ceterum in hoc systemate apertissime admittuntur tria principia, quorum unumquodque sufficeret pantheismo, nimirum confusio, ad rem quod attinet, ordinis ontologici cum ordine logico; identitas unius *esse* rerum omnium; negatio creationis, proprie dictae, τοῦ *esse* rerum contingentium. Haec tria eloquentiora sunt, quam quilibet verborum fucus. „ (*loc. cit.* n. 206. obiec. II.) (1).

---

(1) Habeto prae oculis. in re praesenti, sententiam latam a sacra Congregatione Inquisitionis, qua septem propositiones sic reprobantur.

" A sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint.

Propositio 1ª *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.*

Propositio 2ª *Esse illud quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.*

Propositio 3ª *Universalia, a parte rei considerata, a Deo realiter non distinguuntur.*

Propositio 4ª *Congenita Dei, tamquam entis simpliciter, notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocumque respectu cognoscibile est, implicite cognitum habeamus.*

Propositio 5ª *Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tamquam ens simpliciter intelligitur.*

Propositio 6ª *Res creatae sunt in Deo, tamquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.*

Propositio 7ª *Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali quo se intelligit et vult tamquam distinctum a determinata creatura, homine v. gr., creaturam producit.*

" Feria IV. die 18 Septembris, 1861. In Congregatione Gener. habita in conventu S. M. supra Minervam coram Eminentissimis et Reverendissimis DD. S. R. E. Cardinalibus contra haereticam pravitatem in tota republica christiana Inquisitoribus Generalibus, iidem Eminen. et Rev. DD., praehabito voto DD. Consultorum, omnibus et singulis propositionibus superius enunciatis mature perpensis, proposito dubio responderunt: Negative. „

SECTIO VI.

De genesi specierum intelligibilium.

288. **Sententia Scholae.** — Communis omnium Doctorum scholasticorum, uno excepto Durando, ad causam efficientem quod attinet specierum intelligibilium, duobus sequentibus capitibus continetur. Primo consentiunt in necessitate agnoscenda alicuius spiritualis virtutis quae in mente progignat species intelligibiles ad actum intellectionis praerequisitas. Quocirca Suarez cum ostendisset necessitatem eiusmodi specierum quae non ab ipso animae exordio ei innascuntur, ita concludit. " Constat ergo, animam sine speciebus creari, et illas in corpore acquirere, sicque perstat difficultas de modo acquirendi illas, quae coëgit *Aristotelem et omnes Philosophos* ad asserendum, esse in nobis virtutem quamdam spiritualem, quam *intellectum agentem* vocant, cuius munus sit illustrare phantasmata, eoque pacto efficere res intelligibiles. Quam positionem intellectus agentis *theologi omnes approbant:* solus vero Durandus (1. *Dist.* 3. q. 5.) irridet et vehementer impugnat... Et Durandus quidem consequenter procedit; negavit enim supra species intelligibiles, et ideo apud illum nulla restat necessitas ponendi intellectum agentem. Quia tamen fundamentum eius falsum est..., *conclusio certa sit*, necessariam esse virtutem spiritualem, cuius vi fiant species intelligibiles: siquidem effectus quidam producibiles sunt atque immateriales. „ (*De Anima*, lib. 4. c. 2. n. 3.) Consentiunt secundo in eo, quod praedicta virtus non sit substantia ab anima separata, sed *aliquid animae*, ut loquitur S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 4.), spiritualis scilicet eius potentia. Qua in re, ut iterum ait Suarez (*loc. cit.* c. 8. n. 3.) *Graeci fere omnes hallucinati sunt*, ponentes eam esse vel Intelligentiam quamdam separatam vel Deum ipsum. Huic hallucinationi subscribunt Ontologi, ut patet

ex tertio pronuntiato doctrinae ipsorum, quod ante recitavimus [271]: quin immo Malebranchius, cum denegaverit animae quamcumque vim, etiam ad intelligendum, consequenter asseruit ipsum Deum esse, qui solus actum intelligendi producat in nobis, quae sententia, iudice Suarez (*l. c.*), *erronea est in fide et in philosophia delirium.* Atque huc revocatur, ad substantiam quod attinet, doctrina veteris Scholae in re praesenti. Ut autem in ceteris, item in hac controversia, differentia invenitur opinionum, etiam apud Scholasticos, quando ventum est ad modum proprium activitatis quae huic potentiae convenit: nec mirum esse debet, si in re tam abdita differentia quaedam in opinando inveniatur etiam apud sapientes. Nos tamen, more nostro, Aquinatem fidelissime sequemur.

289. **Intellectus agens cur ita nuncupetur.** — Ne autem aequivocatione nominis res tota laboret, probe in antecessum scito, cuius rei gratia praedictae facultati productivae speciei intelligibilis nomen *intellectus agentis* tributum fuerit, dum contra facultas quae ipsum intelligendi actum exerit, *intellectus possibilis* vocatur. Id vero optime exposuit Suarez his verbis. " Est ergo, ait, in parte intellectiva animae nostrae duplex productio, nempe speciei, et actus, duplexque receptio correspondens. Utraque vero debet fieri ab spirituali virtute, et in potentia spirituali, ut ex dictis patet. Est autem potentia eadem receptiva speciei productivaque actus intelligendi, quae intellectus *possibilis* vocatur, quia *ex natura sua est potentia ut speciebus rerum omnium informetur et per eas intelligat.* At vero virtus productiva specierum, *quia recipiendi munus non habet sed tantum agendi*, ideo ab actione denominatur *agens*, diciturque intellectus, non quia intelligat, (cum solum producat species, quae productio intellectio non est; obiectum enim sensibile species quoque producit, nec tamen sentit): *sed quia res intelligibiles reddit.* Hinc porro duae colliguntur differentiae inter has potentias. Prima, quod altera sit cognoscitiva, altera minime. Secunda, quod actio intellectus possibilis vitalis sit atque immanens, cum sit actio cognoscendi; at intellectus agentis operatio *ex se et*

ex propriis non item: productio quippe speciei *ex suo genere* posset a re non vivente fieri, ut proxime de obiecto sensibili diximus. Actio ergo intellectus possibilis vindicat esse a principio intrinseco activo, non vero intellectus agentis actio: et hinc est, quod actio intellectus possibilis *de se* sit immanens, actio vero agentis *ex modo suo* transiens esse queat (1). Constat ergo ratio et diversitas utriusque potentiae, saltem quantum ad quid nominis. „ (*loc. cit.* c. 8. n. 1, 2.)

THESIS XIII.

Spiritualis facultas existit, animae intellectivae inhaerens, quae sit proxima et propria causa effectiva speciei intelligibilis, etsi ab increato divinae mentis lumine deriratur ut participata ipsius similitudo. Ad eius porro actionem phantasma instrumentaliter concurrere tenendum est.

290. ***Probatio I. partis.*** — Concedendam esse existentiam alicuius spiritualis virtutis, quaecumque demum sit, ut ea intelligibiles species producantur, manifeste patet ex praecedentibus. Cuique enim effectui assignari debet causa proportionata. Atqui sola virtus spiritualis est causa proportionata effectui spirituali producendo, cuiusmodi sunt species intelligibiles. Ergo talis virtus concedenda est. Superest igitur unice probandum quod de propria natura huius virtutis in thesi asserimus.

(1) Sermo est, ut vides de ipsa *actione* qua species intelligibilis producitur, non vero de ipsa specie intelligibili. Illa certe non potest dici intrinsece vitalis, ut recte notavit Eximius. Species vero ipsa intelligibilis quo sensu dici possit esse vitalis, declaratum iam dedimus [282, III].

I. Dicimus igitur primo, eam esse facultatem animae intellectivae inhaerentem. Ratio haec est. Nam vis intellectiva animae humanae debet esse in suo ordine sufficiens ad suum connaturalem actum exercendum: repugnat enim denegare creaturae nobilissimae in hoc mundo visibili sufficientiam illam ad suum connaturalem actum exercendum, quae reperitur in creaturis longe inferioribus. Sed ut obiectum mentis nostrae proprium intelligatur, requiritur, prius fiat actu intelligibile per speciem, ut ex praemissis patet. Ergo vis intellectiva mentis debet esse in suo ordine, spirituali scilicet, sufficiens ad productionem istam. Uti vides, ex hac ratione possunt in confirmationem praesentis assertionis adhiberi omnia argumenta, quibus in Philosophia Prima egimus contra occasionalismum. [619, seqq.]

II. Addimus praeterea, hanc virtutem esse participatam similitudinem ab increato divinae mentis lumine derivatam. Ratio eadem est, ac quando id ipsum ostendimus de speciebus intelligibilibus [281, I]. Constat enim, partem intellectivam animae nostrae, perfectione quidem nobilissima ditescere, multis tamen confiniis circumscripta. Etsi enim, prout intellectiva est, totam naturam corpoream longe antecellat, quae propterea illi sicut inferior superiori deservit, est tamen adhuc valde imperfecta, et infimum gradum tenet in ordine intelligentiarum. Atqui perfectio quaelibet deficiens ut participata similitudo haberi debet causae in qua ea absoluto et perfectissimo modo invenitur [*Pr. Ph.* 682, 686]: increatum autem divinae intelligentiae lumen dumtaxat est causa eiusmodi. Ergo pars intellectiva animae nostrae est participata similitudo et quasi imago ab increato divinae mentis lumine derivata. Virtus autem de qua loquimur, ad partem intellectivam animae pertinet.

Totam hanc ratiocinationem mutuati sumus a Doctore Angelico, cuius locum, etsi longiorem, hic exscribimus; nihil enim, in re praesenti, concinnius ad dicendum, ac profundius ad intelligendum excogitari potest. " Dicendum quod intellectus agens de quo Philosophus, est aliquid

animae. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem Intellectum a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem Intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam, hunc Intellectum secundum substantiam separatum esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis Intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo Intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu: sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causas agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis ab universalibus agentibus derivatae... Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori Intellectu per quam possit phantasmata illustrare... Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium ei formaliter inhaerens, ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet, virtutem quae est principium huius actionis esse aliquid in anima, et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aëre... Sed Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est Creator animae, et in quo solo beatificatur. „ (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 4.)

291. ***Probatur II. pars.*** — Quod aliqua vera et

physica efficientia tribui debeat phantasmati in productione speciei, inde, meo iudicio, sufficienter ostenditur, quod secus minime haberetur causa proportionata ad speciem gignendam. Haec enim duo sibi vindicat, nimirum virtualem quamdam, intentionalem licet, continentiam perfectionis obiecti, per modum cuiusdam seminis, ut dictum est, et immaterialitatem. Opus est igitur, ut in causa efficiente adaequata quae est productiva talis speciei, utrumque praecontineatur. Atqui in intellectu agente, in se spectato, immaterialitas quidem elucet, non vero propria perfectio obiecti repraesentandi: in phantasmate contra hoc alterum habetur sine priori. Ergo causa adaequate efficiens in productione speciei, in complexu utriusque agnoscenda est. Haec porro efficientia, prout phantasmati tribuitur, ad genus causae *instrumentalis* revocari debet. Est enim proprium causae instrumentalis, ut virtute nobilioris agentis evehatur ad producendum effectum altioris ordinis, quam nativa eius efficacia per se ferat. Atqui sic se habet phantasma, utpote materiale, ad speciem rei immaterialem (1).

---

(1) Totam hanc doctrinam paucis et egregie expositam habes a Doctore Angelico (2. *Cont. Gent.* c. 77.); item (*Quolib.* 8. a. 3.). In hoc posteriori loco ita disserit. "Anima humana similitudinem rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est intelligendum, quasi agens influat in patiens eamdem numero speciem quam habet in seipso; sed generat sui similem, educendo de potentia in actum, et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens quod de se sufficiens est ad inducendam formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est quod non sufficit de se ad inducendam formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendam actionem nutritionis nisi per virtutem animae nutritivae. Unde virtus animae nutritivae est principaliter agens; calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens quod in nullo cooperatur agenti: sicut lapis cum sursum proiicitur vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est quod cooperatur agenti; sicut lapis cum deorsum proiicitur, et corpus hominis cum sanatur per artem. Et

292. ***Obiectio diluitur.*** — Dicet fortasse quispiam. Si intellectus agens simul cum phantasmate potest producere speciem intelligibilem, videtur eodem iure dici posse, intellectum cognoscitivum sive possibilem una cum phantasmate sufficere, citra actionem aliam praeviam, ad ipsum actum intellectionis exerendum. Tunc enim ratio spiritualitatis quae elucet intellectione, adiudicaretur ipsi spiritualitati intellectus cognoscitivi; ratio vero similitudinis quam eadem intellectio habet cum obiecto, ex hoc ipso derivaretur ut relucet in phantasmate.

Respondeo. *Neg. consequentiam et paritatem.* Ratio discriminis sumitur ex iis quae dicta sunt. Intellectus enim

---

secundum hoc res quae sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur sed recipiunt tantum.... Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem (*vide dicta* n. 175), quamvis iam formati habeant propriam operationem quae est iudicium de propriis obiectis. Sed ad imaginationem res quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia; actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed alterius pertingit usque ad phantasiam sive imaginationem: tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti: ipsa enim imaginatio formal sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensu percepit. ex his tamen quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo: sicut imaginamur montes aureos quos numquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem: non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet, quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiant intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet, quod intellectus agens est principale agens, qui agit rerum similitudines in intellectu possibili: phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus autem possibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, sicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei, quae non cecidit sub sensu, quam imaginatio. „ Haec Aquinas.

possibilis seu cognoscitivus in homine *in signo priori ad actum intellectionis*, est vera potentia passiva, quatenus hoc nomine venit, ut alibi declaravimus [*Pr. Ph.* 642], facultas operativa quidem, ad quam tamen obiectum se habet, non ut patiens ad transmutantem, sed ut agens et movens. Cum enim eius operatio consistat in vitali quadam conceptione, qua ipsum obiectum intra se quodammodo reproducit, nec praeterea illud formaliter aut aequivalenter in se ac per se praecontineat, necesse est ut prius natura cum eo coniungi ab eoque moveri intelligatur, quam actui suae propriae operationis gignendae sit proxime idoneus. Atqui inconveniens est, ut obiectum id praestet secundum modum materialitatis quem retinet in phantasmate. Sic enim res materialis ut causa principalis ageret in facultatem spiritualem. Contra, intellectus agens ideo sic nuncupatur, quia potentia est activa, ad quam propterea obiectum comparatur per modum patientis, ut quaecumque causa instrumentalis respectu principalis agentis a quo movetur. Atqui nihil vetat, quominus facultas ordinis superioris seu spiritualis hoc modo comparetur ad obiectum secundum quod existit in actu facultatis inferioris ordinis, materialis scilicet, ut est phantasma. Ad rem S. Thomas. " Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo, ut actus ad potentiam; in quantum scilicet res quae sunt extra animam, sunt intelligibiles in potentia, ipsa vero mens est intelligibilis in actu; *et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia in actu.* Alio modo, ut potentia ad actum, prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; *et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per lumen intellectus agentis.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a 6.)

Instabis. Videtur repugnare ista motio quae tribuitur intellectui agenti respectu phantasmatis. Tunc enim immutandus esset ipse actus vitalis phantasiae, quod con-

scientiae testimonio non satis congruit. et ad sensationes transformatas sensistarum accedere videtur.

Respondeo. *Neg. antec.* Ad probationem, *dist.* Quatenus ipse actus vitalis phantasiae deberet converti in alium actum, atque ita propriam naturam exuere, et aliam induere, *neg.;* eo modo immutationis qui intelligitur in omni causa instrumentali, quae sub influxu causae principalis operatur, *conc.* " Consistit haec mutatio, ait Caietanus, in hoc quod (phantasma) de seorsum agente transit in ministrum alterius: constat autem quod eadem vis aliquid potest sub alterius auctoritate quod sola non posset. „ (In 1. p. q. 79. a. 3.)

293. *Coroll. I.* — **Distinctio intellectus agentis a possibili.** — Ex his, supposita reali distinctione facultatum animae, videtur esse consequens, eam agnoscendam esse etiam inter agentem et possibilem intellectum. Ille enim est potentia activa, eiusque actio non est intelligere; hic vero e converso. Quare, si, hoc non obstante, una eademque diceretur facultas, non video cur non eodem titulo id ipsum de voluntate et intellectu asseratur. Ad rem sanctus Thomas. " Secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis: quia respectu eiusdem obiecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit obiectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab obiecto in actu existente: et sic potentia activa comparatur ad suum obiectum ut ens in actu ad ens in potentia; potentia autem passiva comparatur ad suum obiectum e converso, ut ens in potentia ad ens in actu. „ (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 7.)

294. *Coroll. II.* - **Cuiusmodi est abstractio propria intellectus agentis.** — Patet praeterea, oppido differre invicem abstractionem exercitam ab intellectu possibili ab ea quae intellectui agenti tribuitur, cum ipse dicitur *abstrahere speciem a phantasmatibus.* Prior enim abstractio invenitur in ipso actu cognoscendi, ut declaratum fuit in Logica [332, seqq.]. Altera vero est per modum efficientiae. Ne vero pueriliter hoc intelligas, rursus observa cum Sua-

rez : " Speciem non dici abstrahibilem vel abstrahi a phantasmatibus, quasi ipsa species prius esset immixta phantasmatibus, unde postea separetur ab intellectu agente, ac transferatur in possibilem..... Intellectum ergo abstrahere speciem nihil est aliud, quam virtute sua efficere speciem spiritualem repraesentantem eamdem naturam quam phantasma repraesentat, modo tamen quodam spirituali, *illaque elevatio a materiali repraesentatione phantasmatis ad spiritualem repraesentationem speciei intelligibilis dicitur abstractio.* Ex quo aperte constat, abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei. „ (*De Anima*, lib. 4. c. 2. n. 18.) Quod si quaeratur, quodnam est subiectum de cuius potentia haec species educatur, patet esse ipsum intellectum possibilem : ipse enim actione intellectus agentis transmutatur de potentia in actum huius formae [154]. Atque haec modo sufficiant de hac abstractione : plura enim opportuniori loco addemus inferius in sect. seqq.

295. *Coroll. III.* — **Quo sensu intellectus agens assimiletur lumini.** — Postremo colligitur analogia proportionalitatis, quae existit inter lumen corporale et intellectum agentem. Quemadmodum scilicet per lucem corporalem obiecta evadunt actu visibilia sensibus ; sic per actionem intellectus agentis abstrahentis speciem a phantasmatibus res materiales evadunt actu intelligibiles. Ex quo efficitur ulterius, istiusmodi illuminationem non esse actionem distinctam ab ipsa abstractione seu productione speciei intelligibilis. Hic vero duo animadverte. Primo, praedictam comparationem minime esse urgendam in eo quod, ut lux in corporalibus est quid extrinsecum videnti ac se tenet ex parte obiecti, sic etiam intellectus agens sit res quaedam extrinseca intelligenti ac per modum obiecti quod intelligatur. Non enim ex hac parte analogia desumitur : quandoquidem intellectus agens et est facultas animae inhaerens, et ad intelligendum concurrit ut medium sub quo res intelligitur. Secundo, etsi ob rationem dictam intellectus agens dicatur esse *naturale rationis lumen*, non tamen unum idemque est *adaequate* cum hoc lumine. Dicitur enim naturale lumen ad intelligendum *totus vigor*

quem pars intellectiva animae ex creatione habet in ordine ad hunc actum qui est intelligere: siquidem ad ipsum pertinet manifestatio veritatis intelligibilis quae fit oculo mentis, sicut ad lumen materiale spectat manifestatio rerum sensibilium facta oculo corporali. Confer egregium opus cl. M. Liberatore (*Della conoscenza intellettuale*, vol. 2. c. 6.).

SECTIO VII.

De natura ipsius actus intelligendi quaestiones variae breviter perstringuntur.

296. **Consecutio ad praecedentia.** — Huc usque assignavimus omnia principia, unde ipse intelligendi actus progignitur in mente nostra, sive ex parte obiecti, sive ex parte subiecti. Recta doctrinae consecutio postulat, ut de ipso actu intelligendi pertractetur, sive quoad intimam naturam eiusdem et varia genera, sive quoad ordinem quo evolvitur et explicatur a corporalibus ad immaterialia ascendendo. In hac sectione perscrutabimur omnia quae universe ac generatim ad intrinsecam rationem huius actus pertinent. Quoniam vero satis multa huc pertinent, eaque difficilia et subtilia admodum, ne opus in immensum excrescat, per appositas quaestiones ac breves resolutiones praecipua contrahimus: siquidem brevitas, maxime in re praesenti, perspicuitati minime nocet.

297. *Quaer. I.* — **In quo propria ac formalis ratio intellectionis est reponenda?**

Respondeo, tria esse quae communi naturae sensu certa hac in re habentur, et communi Doctorum scholasticorum calculo probantur.

I. Constat itaque primo, intellectionem esse actum eumque ultimum ac intrinsece vitalem. Dicitur *actus* per oppositionem ad potentiam, *ultimus* vero ut contradistin-

guatur a forma quae ut actus primus compleri adhuc habet per actum secundum qui est operatio. Dicitur praeterea esse *intrinsece vitalis*, quatenus de sui ratione essentialiter postulat esse operatio potentiae vitalis vitaliter operantis. Patet autem, intellectionem esse rem eiusmodi. Ratio enim vitae maxime invenitur in ente intellectuali, prout huiusmodi. Ens autem intellectuale duobus modis vivere dicitur, vel scilicet secundum quod simpliciter est in natura intellectuali, tametsi non operetur, vel secundum quod est in actuali exercitio suae propriae operationis. Constat autem, actuale exercitium operationis propriae entis intellectualis esse ipsum intelligere. Hic autem diligenter observa, de formali ratione huius operationis non esse motum vel mutationem aliquam. Existit quidem vera mutatio in nostro intellectu, sive dum recipit speciem, sive etiam dum actu considerare incipit quae prius habitualiter tantum sciebat: utrumque tamen per accidens se habet relate ad formalem rationem huius actionis quae est ipsum intelligere.

II. Certum est praeterea, hanc operationem esse plane *spiritualem*, pro eo quantum in sola anima residet, non vero in aliquo corporali organo quo exerceatur. Est enim suprema operatio animae, quae idcirco supergreditur totam capacitatem materiae corporalis.

III. Completur denique ratio propria intellectionis per hoc quod *per se* et *formaliter* sit *manifestativa* obiecti, manifestatione quidem facta ipsi intelligenti. Per hoc enim cognitionis actum distinguimus omnes a proprio actu appetitus. Immo haec vitalis manifestatio sic competit actui cognoscendi, ut si forte alteri rei tribuatur, id minime fiat nisi per ordinem ad manifestationem propriam actus cuiusque cognoscitivi. Quare hic maxime applicare licet pronuntiatum illud: *Propter quod unumquodque tale et illud magis.*

298. *Quaer. II.* — **Quo pacto et unde fiat, ut eamdem rem unus alio perfectius intelligat?**

Respondeo ad I. Duplex consideratur perfectio in actu intelligendi, prout huiusmodi, *extensiva* scilicet et *intensiva*. Prior est maior vel minor pro maiori vel minori numero

notarum intelligibilium quae acie mentis in obiecto distinguuntur. Quocirca haec diversitas graduum in perfectione intelligendi spectari minime potest, nisi respectu obiecti quod, vel secundum se, vel saltem secundum modum quo cognoscitur, compositionem aliquam vel distinctionem, virtualem saltem, in suis constitutivis praeseferat. Res autem simplex omnino, cuiusmodi est ex. gr. divina substantia, si videatur ut in se est, minime potest hoc priori titulo magis vel minus perfecte intelligi. Consideratur itaque secundo perfectio *intensiva* in intelligendo secundum maiorem vel minorem claritatem et certitudinem ipsiusmet actus intelligendi. Hac porro ratione nihil vetat, quominus eiusmodi diversi gradus existant in contemplatione, immediata licet, rei omnino simplicis, citra ullam distinctionem partium vel quasi partium quae in re fiat. Id sanctus Thomas egregio exemplo passim illustrat, cum scilicet eadem indivisibilis veritas, puta haec conclusio, *Triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis*, ab uno tenetur per probabilem rationem, quia scilicet sic communiter dicitur, ab alio vero ope demonstrationis. Ceterum difficulter plerumque explicari potest haec perfectio mere intensiva: unde eam declarare solemus per ordinem ad extrinsecos terminos, praesertim quando sermo est de perfectione aliqua simplici, in cuius virtute multi et diversi effectus existunt. In hoc casu, cognitio intensive perfectior virtutis causae *tamquam a signo* declaratur per cognitionem extensive perfectiorem effectuum qui in tali virtute cognoscuntur.

Respondeo ad II. Cum ad intellectionem duo concurrant, species scilicet intelligibilis, atque vigor quo mens instruitur ad ipsum actum intellectionis eliciendum, hinc ex utroque capite pendere potest maior vel minor perfectio in intelligendo. Sic, quae per speciem propriam capiuntur, ceteris paribus, perfectius intelliguntur, quam quae per speciem alienam et a re inferiori emendicatam. Similiter qui fortius acumen habet ad veritatem penetrandam, perfectius intelligit, quam qui non tanta vi pollet ingenii. Quod si ulterius quaeratur, quaenam est prima et intrinseca causa, cur e diversis hominibus unus alteri prae-

stet in naturali vi qua fruitur, sive ad species abstrahendas, sive ad iudicium ferendum de apprehensis, duplicem assignat S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 7. coll. 2. *Dist.* 32. q. 2. a. 3.). Altera facile intelligitur et experimento quotidiano comprobatur. Contingit nempe ex parte inferiorum virtutum quibus intellectus indiget ad sui operationem. " Illi enim, ait S. Doctor, in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. „ (*Summa th.* l. c.) Altera causa est ex parte ipsius virtutis in intelligendo, in quantum ipse intellectus in uno homine invenitur perfectior quam in alio. " Manifestum est enim, addit Angelicus, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam. Quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem. *Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo.* Unde dicitur in 2. de Anima, text. 94., quod *molles carne bene aptos mente videmus.* „ (*loc. cit.*) Hoc vero dictum Aquinatis duplicem patitur interpretationem. Prima scilicet, quatenus, pro diversa complexione corporum diversorum hominum, una anima sit *maioris perfectionis substantialis* quam altera, ex quo fiat consequens ut ipsa potentia intellectiva *secundum se* perfectior sit in uno quam in altero. Atqui haec interpretatio difficiliter admodum cohaeret sive cum veritate, sive cum iis quae expresse alibi docet S. Thomas. Nam, ex mente S. Doctoris, perfectio substantialis rei cuiuslibet dicitur sistere in indivisibili pro eo quantum intra eamdem speciem a diversis individuis non participatur secundum magis et minus [*Pr. Ph.* 520, 5ª] (1). Fide autem et

(1) " Considerandum est, quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam

ratione constat, omnes homines esse eiusdem speciei specialissimae. Hinc 3. p. q. 69. a. 8., cum S. Doctor obiectionem solvendam sibi proposuerit, quod scilicet gratia baptismi debeat esse inaequalis, quia inaequalis est capacitas naturalium, etiam in pueris, haec habet. *Dicendum quod diversa capacitas naturalium in hominibus non est ex diversitate mentis, quae per baptismum renovatur; cum omnes homines eiusdem speciei existentes in forma conveniant; sed est ex diversa dispositione corporum* (*loc. cit.* ad 3.). Recurrere proinde oportet ad aliam interpretationem. Dicendum est scilicet, ob diversam complexionem corporum enasci *habitum quemdam naturalem in ipsa mente*, ratione cuius haec evadat magis minusve apta ad propriam operationem, etsi nulla sit inaequalitas entitativae perfectionis, nec in ipsa substantia animae, nec consequenter in ipsa mente secundum quod est potentia naturalis. De tali habitu expresse loquitur S. Thomas in articulo quem ante citavimus [286, obiect. II]. " Sunt quidem, ait, in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio: aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis, et secundum

---

speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8. Metaph. text. 10., quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quaecumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est, quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere neque in minus deficere possit: et huiusmodi sunt calor vel albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud, *et multo magis substantia quae est per se ens.* „ S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 52. a. 1.). Alibi vero ideo reiicit idem S. Doctor, ut plane impossibilem, opinionem Averrhois, dicentis formas substantiales elementorum suscipere magis vel minus, quia: " Esse substantiale cuiuslibet rei in indivisibili consistit, et *omnis additio vel subtractio variat speciem, sicut in numeris*, ut dicitur in 8. Metaph. text. 10. Unde impossibile est quod forma substantialis quaecumque recipiat magis et minus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4. ad 4.)

naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animae, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis..... *Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius.* „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 51. a. 1.) In responsione vero ad 1, expresse docet, etiam eiusmodi habitus qui naturales dicuntur, non esse unum idemque cum potentia, sed aliquid ei superadditum in ipsa generatione vel creatione. Et paulo ante (q. 50. a. 4. ad 1.) expresse etiam docuerat, principale subiectum eiusmodi habituum esse ipsum intellectum possibilem, et sic explicat dictum Aristotelis quod supra invocaverat, scilicet *molles carne bene aptos mente videmus.*

299. *Quaer. III.* — **An, praeter impressam, expressa etiam species in intelligendo habeatur?**

Ante responsionem observa, quae *expressa* nominatur, in aliquo cum *impressa* specie convenire, et in pluribus differre. Ambae in eo conveniunt, quod sint similitudines intentionales quae vices gerunt ipsiusmet obiecti. Differunt vero duplici ratione potissimum. Nam primo quidem species impressa obiecti vices gerit per modum seminis, ut ante dictum est: quocirca ad cognitionem concurrit per modum principii. Species expressa e converso in ipso cognoscendi actu relucet, quin est proprius et intrinsecus terminus actionis intellectualis, quemadmodum et *verbum*, quod unum idemque est cum specie expressa, ut mox videbimus. Praeterea species impressa ideo sic dicitur, quia in potentia cognoscitiva recipitur, producitur vero vel ab ipso obiecto, ut in sensibus, vel a facultate non cognoscitiva, ut est intellectus agens respectu speciei intelligibilis. Quare, ut ante diximus [289] absolute loquendo potest active procedere ab agente extrinseco, ut contingit quando divinitus infunduntur. Species contra expressa est aliquid vitaliter procedens a facultate cognoscitiva, prout cognoscitiva est, ac idcirco dicitur *expressa*, quia ab ea exprimitur, et per modum cuiusdam prolis concipitur.

Quare passim a S. Thoma vocatur *conceptio* vel *conceptus*.

His positis, communis responsio ad factam interrogationem est *affirmativa*. Ratio autem ad hoc asserendum duplex est *in doctrina S. Thomae*. En eius verba, quibus simul confirmantur quae modo diximus. " Considerandum est, quod intellectus per speciem (*impressam*) rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est *ratio ipsius quam significat definitio*. Et hoc quidem necessarium est, *eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem, ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit: et hoc non posset esse, nisi intellectus intentionem sibi praedictam formaret*. Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando huiusmodi intentionem rem illam intelligit. „ (1. *Cont. Gent.* c. 53.)

300. *Quaer. IV.* — **Utrum actus intelligendi distinguatur a specie eo expressa, et sine hac possit esse aliquando?**

Subtilissima haec quaestio sic mihi videtur resolvenda, salvo meliori.

Respondeo I. Aliqua certe existit distinctio, quantum ad concipiendi et significandi modum. Species enim expressa, in quantum est *species*, dicit immediatum ordinem ad obiectum cuius est similitudo et quasi imago: quare merito adnumeratur inter signa *suppositiva* [*Pr. Ph.* 20, 21.]. Quatenus vero dicitur *expressa*, reali relatione refertur ad facultatem cognoscitivam, per modum cuiusdam prolis ab

ea procedentis, ut dictum est. Contra, actus intelligendi, prout huiusmodi, non est signum obiecti suppositivum, sed pure manifestativum, nec realem relationem originis in sua formali ratione involvit. *Intelligere*, ait Aquinas, *importat solam habitudinem ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quaedam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectae.* (*Summa th.* 1. p. q. 34. a. 1. ad 3.) Et alibi. *Differt* (conceptio intellectus) *ab actione intellectus* (intelligere), *quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum: intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem affirmativam seu negativam.* (Qq. Disp. *Pot.* q. 8. a. 1.) Neque officit huic doctrinae, quod ipse actus intelligendi in sua formali ratione sit operatio intrinsece vitalis; de ratione autem talis operationis videatur esse realis relatio originis seu procedentiae a potentia vitali. Ut enim acute observat idem S. Doctor: " Invenimus quaedam quae originem important non secundum rem, sed secundum rationem tantum: sicut hoc nomen *operatio*, quae procul dubio importat aliquid procedens ab operante, tamen *iste processus non est nisi secundum rationem tantum:* unde operatio in divinis non personaliter, sed essentialiter dicitur; quia in Deo non differt essentia, virtus, et operatio. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 4. a. 2.)

Respondeo II. Non videtur tamen ipsa species expressa esse res distincta ab actu intelligendi, sed una eademque res diversimode considerata. Ratio potissima qua moveor ad hoc asserendum, haec est. Ut enim paulo ante dictum est, species expressa est aliquid per se vitaliter procedens ab intellectu. Vita autem, quemadmodum cum S. Thoma ante declaravimus [54], non dicitur nisi dupliciter, videlicet de ipso esse substantiae viventis, et de operatione inde progrediente. Cum itaque manifestum sit, speciem expressam non pertinere ad ipsum esse animae intellectivae, consequens est, ut sit propria operatio huc pertinens, scilicet ipsum intelligere. Hinc S. Thomas hoc modo probat, quod aliud sit esse intellectus nostri, et

aliud esse speciei seu intentionis intellectae. " Cum enim, ait, intellectus noster seipsum intelligit, aliud esse est intellectus et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo, quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius, *cum intellectionis intellectae esse sit ipsum intelligi.* „ (4. *Cont. Gent.* c. 11.) Faciunt etiam in hanc rem testimonia, quibus S. Doctor negat actionem intelligendi terminari ad aliquid factum. " Actio, ait, quandoque terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, et sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, *sicut intelligere et sentire.* Et si quidem terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum: *si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem.* (3. *Cont. Gent.* c. 2.)

Respondeo III. Non puto, esse universaliter verum, numquam dari intellectionem, quin species expressa proprii nominis ea producatur. Ex hac enim generali regula existimo excipiendam esse visionem Dei beatificam, quae procul dubio est verissima operatio intellectualis ab intellectu Beatorum elicita. Ratio quam semper adduxi ad hoc probandum, haec est. Nam munus *speciei* intelligibilis, sive impressa dicatur sive expressa, est repraesentare non utcumque, (hoc quippe convenit etiam virtuti intellectivae qua tali et secundum se), sed per modum *imaginis.* Ratio autem imaginis, si sit propria, eadem est ac ratio eius quod ea repraesentatur. Hinc quicumque eiusmodi speciem proprio et quidditativo conceptu cognosceret, eo ipso haberet conceptum proprium et quidditativum, mediatum licet, eius quod per ipsam repraesentatur. Nihil autem creatum convenit cum esse divino secundum aliquam rationem propriam, sed solum in aliqua ratione analoga: ex quo, ut paulo inferius docebimus, fieri non potest, ut per quamcumque rem creatam deveniatur in conceptum proprium et quidditativum divini esse. Ergo non potest dari ulla species intelligibilis creata quae sit repraesentativa, repraesentatione propria, Dei ut in se est.

Porro visione beatifica Deus nude et clare videtur, ut in se est, seu praesentialiter et facialiter, ut theologi loquuntur. Impossibile est igitur in tali visione species aliqua creata existat. Quare quae S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 2.) adducit ad talem speciem excludendam, aeque procedunt, sive de impressa sive de espressa specie intelligantur. Desumuntur enim non ex eo quod sit expressa vel impressa, sed ex communi ratione *speciei*, prout huiusmodi, quod nempe sit intentionalis similitudo obiecti; quae ratio magis adhuc proprie convenit expressae, quam impressae speciei. Quare manifestum est, ex mente S. Doctoris utramque excludi debere a visione beatifica.

Dices. Paulo ante concessum fuit [297. III], esse de ratione cuiusque actus intellectualis, ut sit intentionalis quaedam ac vitalis manifestatio obiecti. Atqui talis manifestatio videtur non posse dari sine specie expressa.

Respondeo. *Neg. min.* Nam species expressa est certe et ipsa vitalis manifestatio obiecti, sed per modum signi *suppositivi*, non *pure manifestativi*, ut paulo ante notavimus. Manifestatio autem quae est de ratione communi cuiusque actus intellectivi, praescindit ab eo quod sit per modum signi suppositivi vel pure manifestativi; nec potest primum postulari sine petitione principii.

Instabis. Manifestatio propria actus cuiusque intellectualis consistit in vitali quadam *assimilatione* cognoscentis ad cognitum; et hoc invenitur etiam in ipsa visione beatifica, iuxta illud I. Ioan. III. 2. *Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.* Atqui haec assimilatio est ipsissima species expressa.

Respondeo. *Neg. min.* In assimilatione duo sunt apprime distinguenda, videlicet ipsa *relatio* similitudinis seu assimilationis, et *proximum fundamentum* seu forma unde innascitur. Species autem expressa in suo formali conceptu dicit fundamentum ipsum seu formam, unde relatio importata in nomine assimilationis resultat. Porro nihil vetat, quominus hoc fundamentum habeatur per ipsum obiectum, non vero per aliquam eius imaginem, si videlicet sermo sit de re quae ob suam maximam actualitatem

et immaterialitatem evadere possit quasi forma intelligibilis: quo in casu habebitur assimilatio intentionalis quae est de communi ratione intellectionis, citra ullam speciem sive impressam sive expressam. Atqui res ita habet in visione beata, ut late et acutissime ostendit Angelicus (4. *Dist.* 49. q. 2. a. 1.). Quare idem S. Doctor: *Dicendum*, ait, *quod divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 2. ad 3.)

301. *Quaer. V.* — **An et quo pacto ratio verbi conveniat actui intelligendi?**

Respondeo. Tametsi *verbi* appellatio quantum ad impositionem nominis derivatur ab orali locutione, si tamen spectetur id ad quod significandum est imposita, nedum proprie, sed magis proprie adhuc convenit actui intelligendi. Quocirca observa, tria esse quae ex communi naturae sensu tribuuntur orali verbo, prout est eiusmodi. Nam primo quidem concipitur ut aliquid *procedens ab ente intelligente, formaliter ut est intelligens.* Locutio enim est propria actio intelligentiae: verbum autem est quod locutione profertur. Secundo, verbum in hunc finem directe ab intelligente profertur, ut conceptionem quam de re habet, manifestet intelligenti. Quare S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 107. a. 1.): *Nihil est aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.* Tertio, verbum in tali manifestatione se habet per modum signi *suppositivi*, quod scilicet locum tenet ipsiusmet rei quae verbo manifestatur. Unde illud Aristotelis (*De Soph. Elench.* c. 1.): *Quod de nominibus valet, etiam de rebus valere putamus, quemadmodum in calculis accidit rationes subducentibus.* Age vero, manifestum est imprimis, ex his tribus, primum et tertium propriissime omnino inveniri in actu intelligendi ratione speciei expressae, immo inde ea derivari ad exteriorem oris locutionem. Praeterea secunda conditio manifeste etiam invenitur, semper ac mens ex praehabitis apprehensio-

nibus vel principiis componendo vel discurrendo enuntiabilia format: per hoc enim veritatem ipsam, quam veluti in sinu praecedentium apprehensionum seu principiorum occulte conceptam tenebat, sibi ipsi patefacit ac manifestat [*Pr. Ph.* 210]. Quod si sermo sit de ipsis primis apprehensionibus simplicibus, etiam in istis, si quis bene consideret, secunda conditio elucet; siquidem expressa species quae in his invenitur, elicitur ex *conceptione habituali*, quae de obiecto habetur mediante specie impressa, quaeque propterea, ut saepe diximus, *semini* comparatur (1). Quare manifestum est, propriam verbi rationem maxime relucere in actu intelligendi.

---

(1) S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 1.) dicit, verbum in nobis esse *conceptionem rei intellectae ex eius notitia procedentem.* Id porro minime esse intelligendum de notitia *actuali*, nisi cum sermo est de intellectu componente vel dividente, sed veritatem etiam habere, si sermo sit de notitia habituali, per speciem scilicet impressam, manifestum fit ex his quae docet (Qq. Disp. *Ver.* q. 4. a. 4.), ubi ita eleganter exponit discrimen verbi quod in mente nostra progignitur, a Verbo quod catholica fides credit in divinis. " Verbum enim quod in nobis exprimitur per actualem considerationem, *quasi exortum ex aliqua principiorum consideratione vel saltem cognitione habituali*, non totum in se recipit quod est in eo a quo oritur. Non enim quidquid *habituali* tenemus cognitione, hoc exprimit intellectus in unius verbi conceptione; sed aliquid eius. Similiter in consideratione unius conclusionis non exprimitur totum id quod erat in virtute principii. Sed in Deo, ad hoc quod Verbum eius perfectum sit, oportet quod Verbum eius exprimat quidquid continetur in eo ex quo oritur, et praecipue cum Deus uno intuitu omnia videat, non divisim. „ Id ipsum videre licet ex his quae habet (*4. Contr. Gent.* c. 11.), ubi fere omnia quae de subtilissimo et sublimissimo hoc argumento dici queunt, collecta inveniuntur. Adumbrata autem fuit haec doctrina ab Augustino illis verbis. *Cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem, quae fit in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera ex altera: secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis* (h. e. reali) *quod cernitur, exoritur ea quae fit in sensu cernentis,* (h. e. intentionalis sensibilis); *et ab hac ea quae fit in memoria,* (h. e. intelligibilis impressa); *et ab hac ea quae fit in acie cogitantis.* (h. e. intelligibilis expressa.) (*De Trinitate*, lib. 11. c. 9.)

Hinc tria facile inferuntur. Primo, *verbum* differre ab *idea*. Nam *idea* in suo conceptu non dicit relationem originis ab intellectu, sed respectum dumtaxat ad rem cognitam et quidem per modum exemplaris. Verbum contra dicit realem relationem originis a dicente, ac indifferenter accipitur in intellectu sive speculante sive practico. Secundo, verbum, quantum ad completam sui rationem, non existere in actu intelligendi qui specie expressa non sit formatus. Etsi enim in tali actu existit prima et secunda conditio, tertia tamen deficit. Differentia autem opinionum quae in hac re apud Doctores Scholasticos invenitur, suppositis his quae diximus, mihi videtur potius esse de modo loquendi quam de re ipsa. Tertio, recte distingui verbum *intelligibile*, *imaginatum*, atque *orale*, quorum unum ex alio procedit. Additur etiam alia acceptio huius nominis sed impropria. " Sciendum est, ait S. Thomas, quod verbum tripliciter quidem in nobis proprie dicitur; quarto autem modo dicitur improprie, sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur: quod quidem ab interiori procedit, quantum ad duo quae in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum in lib. 1. Periher. princ.; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. 2. de Anima dicitur text. 90. Vox autem quae non est significativa verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur: secundario vero ipsa vox interioris conceptus significativa: tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur... Dicitur autem figurative quarto modo verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 34. a. 1.)

302. *Quaer. VI.* — **Num verbum mentis sit res intellecta?**

Respondeo. Haec quaestio, etsi facilis in superficie, gravem tamen difficultatem continet. Nam ex una parte verbum mentis passim appellari solet *intentio intellecta*, vel *conceptus obiectivus* (1), quibus significatur ipsum se habere per modum rei cognitae, non vero dumtaxat ut rationem cognoscendi. Aliunde autem, si hoc concedatur, videtur instaurari famosa quaestio *de ponte*, ut aiunt, quo ex subiecto cognoscente fiat transitus ad res extra nos positas: quae quaestio, si semel serio instituatur, grave periculum oboritur, ne idealistica solutione definiatur. Doctor Angelicus etiam non videtur, prima facie, satis secum ipse cohaerere in re praesenti. Quandoque enim id absolute negat. " Dico intentionem intellectam, ait, id quod in seipso concipit intellectus de re intellecta. Quae quidem in nobis *neque est ipsa res quae intelligitur*, neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta ab intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant: unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quod *aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur;* unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectus. „ (4. *Cont. Gent.* c. 11.) Alibi vero idem S. Doctor absolute id affirmare videtur. " *Hoc*, ait, *est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive aliqua enuntiatio... Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius:* hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior signi-

(1) Verbum mentale, de quo S. Thomas, minime differre a conceptu qui *obiectivus* dici solet, satis patere potest ex testimoniis S. Doctoris quae iam dedimus et ulterius etiam dabimus. Nempe verbum mentale est illud quod primo et per se significatur a verbo oris. Atqui hoc primo et directe significat conceptum obiectivum. [*Pr. Ph.* 22.]

ficat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem, ut cum dico homo, vel homo est animal. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 9. a. 5.) Quandoque etiam idem affirmat et negat, alia et alia ratione. " Dicendum, ait, quod conceptio intellectus est media inter intellectum et rem intellectam, quia ea mediante operatio intellectus pertingit ad rem: et ideo *conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa et conceptio intellectus;* et similiter id quod dicitur et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum: ut etiam in verbo exteriori patet, quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 4. a. 2. ad 3.)

Equidem censeo, ut haec omnia simul componantur, sive inter se, sive cum veritate, rem praesentem sic declarari oportere. Nimirum haberi debet prae oculis principium quo utuntur theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 3. p. q. 25. a. 3.), cum quaestionem agitant de cultu et veneratione sacrarum Imaginum. " Dicendum, ait Angelicus, quod sicut Philosophus dicit in lib. de Memoria et Reminiscentia, c. 2. circ. med., duplex est motus animae in imaginem. Unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quaedam est: alio modo in imaginem, in quantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est haec differentia, quia *primus motus quo quis movetur in imaginem, ut est res quaedam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem...* Et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. „ Ex hoc principio haec infero. Primo: cum verbum mentis, reduplicative ut verbum, respectu intellectus non se habeat, nisi ut imago in nullo excedens id quod ea repraesentatur, perinde est intelligere illud ac rem ipsam intelligere quae in ea et per eam repraesentatur: et hoc modo bene dicitur verbum interius esse intentio *intellecta*, immo etiam *primo* et *per se intellectum*, ut supra

aiebat S. Thomas, quippe res ipsa intelligitur pro eo quantum ante oculos mentis sistitur in eius verbo. Secundo: si verbum spectetur ut res quaedam, prout scilicet est subiectiva modificatio, eiusque proprius modus essendi spiritualiter in ipso intellectu, minime se habere potest ut quid intellectum, nisi per reflexionem; et sic est etiam verissime dictum a S. Thoma ll. cit., verbum non esse rem directe intellectam, sed aliquid dumtaxat *quo* res intelligitur. Quare, rem ita considerando, ut ante aiebat S. Thomas, alius est motus mentis in rem ipsam, alius vero in verbum; nam prior est directus, posterior reflexus. Tertio: nullum est idealismi periculum, si res ita explicetur. Ad intellectum enim per se pertinet, ut intellectus est, intimam et quidditativam rationem penetrare eorum quae ei manifestantur. Atqui una eademque est quidditativa ratio, puta humanitatis, sive spectetur in re extra mentem posita, sive in verbo interiori mentis, reduplicative ut est intelligibilis eius imago, cum differant dumtaxat secundum diversum modum essendi. Ergo res ipsa extra mentem posita verissime intelligitur, intellecta eius quidditativa ratione in verbo relucente. Quarto: verbum, ut vices gerit ipsius rei, est quidem eius signum *suppositivum*, ut dictum est, sed *formale*, et in hoc differt a verbo exteriori. In signo enim *obiectivo*, ut sunt verba exteriora, prius natura intelligi debet res quae est signum, conceptu quodam absoluto et prout in se est; dein vero ut est repraesentativa alterius: nihil autem huiusmodi est in verbo mentis, in prima scilicet et directa mentis operatione. Atque haec dicenda existimavi in re adeo salebrosa: quae tamen sapientiorum iudicio penitus committo.

303. *Quaer. VII.* — **An in parte sensitiva detur species expressa aut verbum?**

Respondeo. Quod *imaginationem* spectat, saltem in componendo aut dividendo diversa phantasmata a sensibus accepta, datur aliquid proportionaliter simile speciei expressae quae habetur in intellectu. Non tamen solet dici *verbum;* locutio enim, ut supra dictum est, est propria actio entis intellectualis. Quoad ceteros vero sensus, utrum-

que negare oportet, nisi quis haec nomina valde aequivoce velit accipere. Ratio est, quia in his, etsi eorum operatio est proprie et intrinsece vitalis, ac propterea a principio intrinseco procedens, *quatenus tamen haec operatio spectatur ut repraesentativa seu species*, tota quanta est ab obiecto extrinseco formatur immediate et sub hoc respectu facultas sensitiva passive se habet, quod ipsum nomen *sensationis* praesefert. Nequit proinde appellari species *expressa*, multoque minus *conceptio* seu *verbum*. Atque haec est etiam constans doctrina Aquinatis. " Dicendum, ait, quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam numquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Qua informatus format secundo vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quae per voces significatur. Unde ratio quam significat nomen est definitio: et enuntiatio significat compositionem vel divisionem intellectus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 2. ad 3.) Et alibi. " Cognitio sensus est a sensibili; unde per formam, quae sibi a sensibili imprimitur, sentit: *non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem; hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus.* „ (*Quolib.* 5. a. 9. ad 2.) Conf. testimonium S. Doctoris ante exscriptum [291, nota]. Ex quo luculenter apparet ulterius quod in q. IV. docuimus, non esse universaliter verum, quod a multis passim dici solet, ad formalem conceptum cognitionis, ut cognitio est, pertinere, ut specie aliqua expressa constet: quare necessitatem speciei expresse intellectualis in q. III. aliunde demonstravimus cum S. Thoma.

SECTIO VIII.

Intellectionum genera complura recensentur et declarantur.

304. **Cognitio immediata.** — Multa iam in Logica declaravimus de diversis intellectionum modis ac speciebus. Hic solum aliqua addemus quae ibi omissa fuerunt, quaeque ad penitiorem explicationem naturae cuiusque actus intellectualis apprime faciunt. Primo igitur explicare oportet, quid requiratur ac sufficiat, ut actus intellectualis cognitio dicatur, vere et proprie, *immediata* alicuius obiecti. Ad hoc vero intelligendum in memoriam revoca triplex *medium*, quod ante recensuimus ex S. Thoma [273, obiect. II]: ubi etiam notavimus, tertium medium dumtaxat, videlicet *in quo*, excludi debere, ut cognitio existat *immediata*. Haec idcirco tunc habetur, cum res ipsa in se et secundum se cognoscitur, non vero in alia re quae ut cognita ducat in cognitionem prioris. Discrimen utriusque cognitionis, mediatae scilicet et immediatae, cernere licet in cognitione alicuius effectus. Mediate dicitur cognosci ab eo qui penetrando virtutem causae efficientis consequenter agnoscit ad quid eius efficacia terminetur vel terminari queat: e converso, cognitio habebitur immediata ipsius effectus, si ipse sit proxima ratio obiectiva cur cognoscatur. Quare in cognitione mediata semper intervenire debent duae res cognitae, quarum una idcirco cognoscitur quia noscitur altera, ob connexionem scilicet qua colligantur invicem, puta ut causae vel effectus. Hic vero observa diligenter, hanc cognitionem unius rei in altera dupliciter existere posse. Uno modo per viam discursus, quatenus cognitio unius rei antecedit et causat cognitionem alterius, quemadmodum efficitur in ratiocinio quo ex cognito effectu devenitur in cognitionem causae, vel e converso. Alio modo per simplicem intuitum, quatenus uno eodemque actu intelligitur

unum simul cointelligendo alterum ob connexionem obiectivam quam hoc habet cum priori: ut videre licet in cognitione qua Deus in sua virtute cognoscit possibilia omnia. Hinc merito distingui potest duplex cognitio mediata, *obiective* scilicet vel *formaliter*, prout discursum excludit vel includit.

Dices. Si haec ita habent, semper ac intervenit in cognitione verbum mentale, cognitio mediata tantum habebitur rei quae in verbo cognoscitur, quandoquidem, ut supra concessum fuit [302], verbum se habet ut intentio quaedam *intellecta*. Id porro adversatur communi naturae sensui.

Respondeo. *Neg. antec.*, vel potius *dist.* In cognitione reflexa, *conc.;* in cognitione directa, *neg.* Ut l. c. monuimus, etsi in cognitione etiam directa verbum existat ut intentio quaedam intellecta, minime tamen a mente accipitur ut quid distinctum a re ipsa quae eo cognoscitur: ut enim ibidem ex Aristotele et D. Thoma retulimus, *idem est motus in imaginem, et rem cuius est imago*. Contra, in cognitione reflexa verbum accipitur per modum cuiusdam rei, attendendo scilicet ad modum essendi quem intentio intellecta seu verbum nanciscitur in ipso intellectu. Tunc itaque alius est motus mentis in verbum, et alius in rem quae eo repraesentatur, ac propterea haec mediate in illo cognoscitur. Quocirca verbum mentale in priori casu se habet ut signum *formale*, in altero ut signum *obiectivum* (1).

305. **Cognitio propria, analogica.** — Conceptus *proprius* alicuius rei dicitur dupliciter. Primo, ut contradistinguitur a conceptu *communi*, atque adeo ille est qui

(1) " Non discernere enim inter obiectum, ut rem, et obiectum, ut rei imaginem ut sic, causa erroris est. Discernentes autem haec, et attendentes duabus praefatis conditionibus conceptus, scilicet quod est res, et quod est imago, utendo illa propositione Aristot. in de Memoria et Reminiscentia: *Idem est motus in imaginem et rem cuius est imago;* facile omnia solvunt et interpretantur, qua ratione dicitur, quod verbum est obiectum, etc. „ Caietanus (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 1.).

in una re sic veritatem habet, ut non habeat in altera. Secundo ac potissimum ita nominatur *qui directe et positive repraesentat rem, prout est in se.* Huic opponitur conceptus *analogus*, qui propterea duobus modis praesertim habetur. Primo modo in conceptibus communibus, quorum ratio obiectiva diversimode invenitur in pluribus, ex. gr. in uno absolute, et in altero per participationem. Ita res habet in conceptibus transcendentibus, iisque omnibus qui sine metaphora tribuuntur Deo et creaturis. Alio modo, quando una res cognoscitur per conceptum alterius. Id porro multifariam etiam existit. Imprimis videlicet concipiendo rem quampiam conceptu aliquo rebus aliis communi, addendo simul negationem aliquam vi cuius ad rem determinatam coarctetur. Sic concipimus ex. gr. praesentiam rei spiritualis in loco, ac attributa Dei negativa. Deinde id etiam habetur, si res concipiatur per habitudinem ad effectus ipsius, *qui tamen eius virtutem non adaequant.* Hoc postremum idcirco addimus, quia nihil prohibet, quominus per conceptum causae habeatur proprius conceptus effectus, vel vicissim proprius habeatur conceptus causae per cognitionem effectus virtutem ipsius adaequantis, ut subtiliter observavit Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 12., q. 14. a. 5, 6.). Denique analogice dicitur res aliqua concipi, quotiescumque cognoscitur per modum cuiusdem similitudinis proportionalitatis non univocae; ut v. gr. cum dicimus rem aliquam posse praestare altiori modo quod praestari videmus ab alia re.

306. **Cognitio quidditativa.** — Cognitio propria quandoque evadit etiam *quidditativa.* " Potest autem, scite observat Suarez, aequivoce sumi nomen quidditativae cognitionis. Nam uno modo potest quidditativa dici cognitio, qua de re cognoscitur *quid sit*, concipiendo aliquod praedicatum quidditativum eius, non tantum ut commune, sed etiam ut proprium, sive concipiatur per positivam rationem seu repraesentationem, sive per negationem. Alio modo dicitur quidditativa cognitio illa, per quam cognoscuntur de re omnia quidditativa praedicata usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et

positivo conceptu. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 12. n. 5.) Posteriorem hanc acceptionem adhibet S. Thomas sic inquiens. *Tunc intellectus dicitur scire de aliquo quid est, quando definit ipsum, id est, quando concipit aliquam formam de ipsa re, quae per omnia ipsi rei respondeat.* (Super Boëth. *De Trinit.* q. 6. a. 3.) Iam age, hoc secundo modo quidditativa cognitio sumi debet, propria et specifica huius vocis significatione. Sic itaque describi poterit: *Notitia qua rei quidditas integra*, h. e. usque ad ultimum praedicatum constitutivum, *exprimitur, et quidem expressione obiecto proportionata*, h. e. ita ut si praedicata singula, differentialia praesertim, sint absoluta vel respectiva, positiva vel negativa, eodem prorsus modo quo in se sunt, intellectui repraesententur.

Ex hac descriptione manifestum fit, notitiam quoque praedicatum attingentem rei proprium, et cum ea convertibile, non uno titulo deficere posse a cognitione rei quidditativa. Sic primo, minime quidditativa est cognitio qua praedicatum proprium et absolutum repraesentatur sub quadam habitudine: ex. gr. cum Deus exprimitur sub nomine primae Causae. Secundo, minime censeri potest quidditativa notitia qua negative repraesentetur menti praedicatum proprium in se positivum. Exemplo sit conceptus *Entis a se*, quo Deum concipimus: siquidem perfectio quae tali conceptu exprimitur, in se quidem est maxime positiva, a nobis tamen non concipitur nisi per negationem abalietatis seu dependentiae. Deficit tertio a ratione cognitionis quidditativae ea notitia, quae proprium ac differentiale praedicatum, quod est in se unum et simplex, a nobis complexione plurium significatur, quae seorsum in aliis dissimili ratione conspiciuntur. Hoc modo concipimus Deum, ut *intelligentem:* quando enim id dicimus, distinguimus praedicata *principii* et *operationis*, quae in creaturis sunt distincta, adeoque longe distantia ab iisdem, prout in Deo inveniuntur.

307. **Cognitio comprehensiva.** — Hoc aliud genus cognitionis intellectualis specialem meretur considerationem ab iis potissimum, qui rei theologicae operam sunt daturi. Nihil vero amplius hac in re desiderari potest, quam quod

Angelicus tradit (4. *Dist.* 49. q. 2. a. 3, 4, 5.). Est itaque cognitio comprehensiva, *quae, in ratione cognitionis, adaequat tum intensive tum extensive intrinsecam obiecti cognoscibilitatem.*

Dicitur 1° *Cognitio adaequans.* Ut enim optime inquit S. Thomas: " Comprehendere dicitur quasi *simul prehendere*, id est, capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, id est, cum omnibus quae eius sunt. Unde oportet, quod omne comprehensum includatur in comprehendente. Includitur autem proprie contentum in continente: et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensivam, ut vinum in dolio; ita dicitur aliquid contineri ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti eius et in nullo excedit ipsum; et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivae, et non excedit ipsam „ (*loc. cit.* a. 3.).

Dicitur 2° *in ratione cognitionis.* Dupliciter nempe cognitio spectari potest, videlicet *in esse rei*, ut dici solet, sive ontologice, et secundum *propriam et formalem rationem cognitionis*, sive repraesentative. Iam vero aequalitas seu adaequatio, quae proxime et per se exigitur inter cognitionem comprehensivam et obiectum cognitum, accipi debet, non primo, sed altero modo. Est enim comprehensio de qua loquimur, perfectio cognitionis, ut cognitio est. Ceterum nihil vetat quandoque, una aequalitas seu adaequatio ex altera inferatur. Sic ex. gr. ex eo quod actus quo Deus a creatura cognosci potest, finitae semper perfectionis sit oportet, legitime colligitur, Deum a nulla creatura comprehendi posse: etsi aliud significatur cum dicitur actus esse finitus, aliud vero non comprehensivus.

Dicitur 3° *tum extensive tum intensive.* Quo pacto id intelligere oporteat, iam ante explicatum dedimus [298]: ubi etiam notavimus, saepenumero fieri, ut intensiva imperfectio cognitionis quae de virtute causae habetur, tamquam a signo declaretur ex eo quod cognitio non se extendat

ad cognoscenda omnia quae in virtute causae continentur. Quare optime Suarez, loquens de diversis gradibus perfectionis qua Beati in caelo regnantes Deum vident: " Ceteris paribus, ait, eo perfectius videri Deum, quo plures vel meliores creaturae videntur in Deo. Non quia haec sit ratio a priori melius videndi Deum, sed potius quia a posteriori et ab effectu colligimus, eo causam perfectius videri, quo plura et meliora in ea videntur, ceteris paribus, *quia hoc est signum, virtutem eius perfectius penetrari et cognosci.* „ (*De Deo*, lib. 2. c. 26. n. 24.) Idcirco solent theologi ad cognitionem Dei comprehensivam postulare, ut Deus tam perfecte cognoscatur, quod in eo videantur omnia quaecumque in ipso sunt sive formaliter sive eminenter. Confer Card. Franzelin (*De Deo Uno*, th. XVIII.).

Dicitur 4° *intrinsecam obiecti cognoscibilitatem*, eam scilicet quae commensuratur propriae perfectioni rei cognoscendae. Quocirca minime postulatur per se ad rationem cognitionis comprehensivae, ut res cognoscatur cognitione qua nulla melior absolute de ea haberi possit, vel quae sit eiusmodi ut ea cognoscantur respectus omnes ad extrinseca quae in illa re fieri aut recipi possunt, *non ex et in ordine suae naturae, sed obedientialiter dumtaxat ad agens extrinsecum.* Secus enim nec musca posset ab Angelo comprehendi, adeoque praerogativa incomprensibilitatis, quam divinae Litterae et Ecclesiae Patres Deo adiudicant respectu cuiusvis intellectus creati, competeret etiam rebus vilissimis, quod procul dubio satis risibile videtur. Ratio a priori est, quia cognoscibilitas haec mere extrinseca non est proprie cognoscibilitas ipsiusmet rei; unumquodque enim cognoscibile per se est secundum veritatem sibi intrinsecam: sed est perfectio et proprietas alterius rei. Et ut sistamus in exemplo allato, cognitio certe quam habet Deus de musca, est perfectior cognitione qua cognoscitur ab Angelo: hic tamen excessus est secundum exigentiam divini intellectus, non autem secundum exigentiam ontologicae veritatis quam musca sibi vindicat. Similiter cognoscere omnia omnino ad quae musca est in potentia *obedientiali* respectu omnipotentiae divinae, exigitur quidem

ad comprehensionem virtutis divinae, non vero ut ipsa musca comprehendatur: siquidem potentia obedientialis quae rebus creatis inesse dicitur, commensuratur non entitati creaturae, sed virtuti divinae. [*Pr. Ph.* 564.]

308. **Cognitio intuitiva.** — Quid sit proprie rem aliquam *intueri* seu *videre;* haec enim duo, in rigore loquendo, promiscue accipiuntur: non potest melius declarari quam ex consideratione intuitionis quae est in sensu visus, cum inde haec nomina sint accepta. Duo autem elucent in tali intuitione. Primo videlicet ea terminatur, immediate quidem, ad rem prout est in exercitio suae actualis existentiae: dein vero ab immediata praesentia huius ipsius existentiae movetur ac determinatur potentia visiva ad eam suo modo iudicandam. Quare S. Thomas. *Illa videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem.* (*Summa th.* 2. 2ae p. q. 1. a. 4.) Sit itaque cognitio intuitiva, *qua res facultati cognoscitivae immediate obiicitur ut in se est praesentialiter existens.* Egregie hanc rem declaravit I. B. De Benedictis. " Servato, ait, quoad licet rigore loquendi communi a Doctoribus usurpato, intuitivam notitiam iudicativam, (simplex enim intuitiva non reperitur nisi in sensu exteriore, estque ea quae intuitivam complexam determinat), eam dico qua iudicamus existentiam obiecti exercitam pro aliqua temporis differentia, ita ut motivum seu ratio ita iudicandi non sit quid distinctum ab exercitio ipso existendi quod est in obiecto, et experimentali notitia quae est in potentia; quare si intuens interrogetur, cur iudicet obiectum esse, non aliud in rationem afferat, quam esse ipsum obiecti... Et hoc est quod vulgo dicunt, intuitionem esse ad existens ac praesens, qua tale. Quod quidem intelligi non potest de quacumque notitia, etiam evidenti, existentiae ac praesentiae. Nam scimus evidenter, Deum existere, ac praesentem nobis esse; nec tamen ipsum intuemur. Scit astronomus, ex nota combinatione motuum planetarum, praesentem eclipsim etiam cubiculo clausus, neque propterea eclipsim videre eatenus dicitur. Sensus ergo est, quod intuitio sit ad existens ac praesens, qua tale: quia haec ipsa existentia, et prae-

sentia, non est solum res iudicata, sed etiam ratio iudicandi. Hinc differt a videnle sciens, quod hic aliunde ad iudicandum movetur, quam a re ipsa, qua existente. „ (*Philos. Peripat.* to. 3. lib. 4. q. 5. c. 4.)

Ex hac declaratione duo facile patent. Primo: omnem quidem cognitionem intuitivam esse immediatam, sed non omnem immediatam cognitionem esse intuitivam: ut patet in principiis ordinis idealis, et in maximis per se probabilibus. Similiter non omnis cognitio intuitiva est comprehensiva, nec vicissim. Secundo: dum existentia obiecti dicitur motivum cognitionis intuitivae, id non intelligi universaliter de motivo exercente physicam causalitatem in cognitionem. Sic enim amandanda esset a Deo scientia *visionis* respectu creaturarum. Sub hoc nomine proinde venit ratio affirmandi: haec enim in suo conceptu causalitatem physicam non importat. Quare interroganti, cur Deus affirmet Petri peccatum, respondemus cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 13.), quia Petrus peccat.

309. **Cognitio abstractiva.** — Ex hactenus declaratis, quid nomine cognitionis *abstractivae* intelligatur, manifeste conficitur, et multiplici aequivocationi, quae saepenumero usuvenit, occluditur via. Ex vi vocis proinde notitia abstractiva vocatur propterea quia abstrahit seu prescindit ac quasi dividit. Hinc pro diverso abstractionis modo quam exercet, recensitis cognitionum generibus, alia et alia ratione, opponi consuevit.

Imprimis igitur abstractiva vocatur, quae rem considerat abstrahendo ab existentia exercita, tamquam a re affirmata simul et motivo affirmandi. Hoc modo *intuitivae* opponitur, nec in suo generali conceptu imperfectionem involvit. Eiusmodi est cognitio etiam divina de creaturis pure possibilibus, quae propterea distinguitur a scientia divina visionis. Sic etiam abstractiva est cognitio quam in praesenti vita habemus de Dei existentia.

Quandoque etiam eiusmodi cognitio opponitur *comprehensivae*, pro eo quantum unum sine alio eiusdem rei praedicato, aut omnia rei praedicata non ita perfecte, ut exigit obiectum, repraesentantur. Hoc altero sensu nihil

vetat, cognitio intuitiva dicatur abstractiva. Exemplo sit cognitio qua existentiam nostrae animae eiusque operationum apprehendimus: est siquidem maxime intuitiva, sed a comprehensiva notitia longissime distans.

Tertio dicitur abstractiva, si ea considerentur praedicata communia, non differentialia, vel haec quidem, sed non modo rei exigentiae proportionato. Sic accepta, manifeste opponitur cognitioni *quidditativae:* et eiusmodi est omnis cognitio quae de divinis perfectionibus haberi potest, quamdiu hanc vitam vivimus, ut paulo inferius ex professo declarabimus.

310. **Cognitio reflexa. Diversa ipsius genera.** — Postremo memoranda est ea quae *reflexa* appellatur cognitio, cum propria maxime sit facultatis immaterialis. Generatim porro nomine *reflexionis* venit reditus aliquis cognoscentis aut volentis in priorem cognitionem seu volitionem. Quare ea pertinet tum ad intellectum tum ad voluntatem: quemadmodum enim intelligimus nos intelligere, sic etiam volumus nos velle. Hic vero eam tantum consideramus quae ad intellectum spectat. Haec potest esse *spontanea* et *deliberata*, prout intellectus in suos proprios actus redit vel ipso suae naturae pondere citra voluntatis influxum, vel ex voluntatis imperio. Patet autem, hunc alterum reflexionis modum supponere priorem. Non enim voluntas applicare potest intellectum ad suorum actuum considerationem vel etiam illum ab hac consideratione avocare, nisi praecedat cognitio huius considerationis, quae cognitio profecto est reflexa; non enim voluntas fertur in incognitum. Quod si haec reflexa cognitio et ipsa dicatur deliberata, necessario sistendum erit in aliqua quae eiusmodi non sit, sed mere spontanea; secus dabitur processus in infinitum.

Tria universim sunt reflexionum genera. Alia dicitur *ontologica*, alia *logica*, alia *psychologica*. Cum enim intellectus redit in priorem suam cogitationem, puta *hominis*, tripliciter id praestare potest. Primo quidem potest considerationis suae aciem figere in ipsam rationem intelligibilem per se spectatam quae priori actu apprehende-

batur, ex. gr. in quidditativam rationem *humanitatis*. Per se spectatam dixi, h. e. praescindendo a modo essendi, puta immaterialitatis vel abstractionis, quem sortitur in intellectu. Haec merito appellatur *recogitatio*, eaque maxime deservit ad scientificam rerum intelligentiam aucupandam. Secundo potest mens respicere praedictam intelligibilem rationem simul attendendo ad modum essendi quem sortita est in intellectu, universalitatis exempligratia. Ex hac altera reflexione prodit hoc iudicium, *Homo est species*, aliaque his gemina. Talis reflexio merito proinde *logica* appellari potest, tum quia per ipsam respicitur ad modum essendi logicum seu intelligibilem quem res accipiunt in intellectu, tum quia Logicae considerationis est. Potest denique mens in praeviam suam cogitationem reverti, quatenus considerat ipsum actum cogitationis, ut scilicet subiectiva affectio est: et tunc reflexio existit *psychologica;* facta siquidem interiora animi tali reflexioni subiiciuntur. Haec postrema est ea quae *conscientia* communiter appellatur, ac trifariam rursus ab Angelico distinguitur secundum triplicem scientiae applicationem quae ea fit ad aliquem actum. " Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII. 23. *Scit conscientia tua, te crebro maledixisse aliis.* Et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum: et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam iudicamus, quod aliquid quod est factum, sit bene factum, vel non bene factum: et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. „ (*Summa th.* 1. p. q. 79. a. 13.)

311. **Utrum existant intellectiones inconscientes.** — Hic autem merito quaeri potest, an semper ac intellectus in actum aliquem prorumpit, de eo conscientiam habeat. In hac re tria dicenda existimo.

I. Nulla ratione id ita affirmari potest, quasi actus intellectionis identificetur cum actu conscientiae quae de

eo habetur, sic nimirum ut uno eodemque actu intelligamus obiectum, et intelligamus nos intelligere illud. Ad rem S. Thomas. " Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde. „ (*Summa th.* 1. p. q. 87. a. 3. ad 2.)

II. Falsum etiam est, de omni omnino actu intelligendi affirmare eum esse inseparabilem ab actu conscientiae. Sequeretur enim manifestum inconveniens. Ut enim modo ostensum est, alius est actus quo mens intelligit rem et alius quo de hoc actu fit conscia. Ergo ex eadem ratione alius est hic quasi primus conscientiae actus, et alius quo per secundam reflexionem de eo efficimur conscii. Si itaque nullus est actus intelligendi de quo conscientia non habeatur, semper ac intelligimus aliquid, infinitae existere deberent reflexiones psychologicae, quod manifeste absurdum est, nedum risibile. Nec dicatur, quod etiam in nostra sententia simile inconveniens videatur admitti: reflexiones quippe istiusmodi possunt certe multiplicari in infinitum. Disparitas enim manifesta est. Nam aliud est, aliquid multiplicari *posse in infinitum*, aliud vero *de facto esse* ita multiplicatum. Apposite rursus S. Thomas. " Cum actus distinguantur per obiecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad obiecta diversa. Unde, sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illum sub ratione actus. *Nec est inconveniens, quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu.* „ (1. *Dist.* 17. q. 1. a. 5. ad 4.)

III. Concedi potest cum Suarez, proprium esse omnium actuum intentionalium, cognoscitivos scilicet et appetitivos, ut per seipsos *exercite* quodammodo dicantur cognosci dum eliciuntur, quatenus scilicet suo ipso exercitio experimentaliter evadant animae praesentes. En verba Eximii Doctoris.

" Notandum est, quod actus cognoscendi dupliciter potest cognosci. Uno modo proprie tamquam obiectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem. Alio modo minus proprie cognosci dici potest actus quasi in actu exercito, non per alium actum, sed per ipsummet. Nam quia visio, verbi gratia, est vitalis actio cognoscitiva, ideo per illam formaliter in actu exercito videmus nos videre, *non autem quia reflexionem formalem faciamus, sed virtualem quasi dum actu videmus experiendo nos videre.* „ (*De Anima*, lib. 3. c. 11. n. 1.) Atque hanc doctrinam eo lubentius admittimus, quia sic congrua ratio redditur, cur recordemur eorum etiam actuum, quorum expressam conscientiam minime habuimus, dum eos eliceremus. Quandoquidem difficile intellectu erit istiusmodi memoria, nisi dicantur praedicti actus, inconscientes licet, quemdam quasi sui sensum experimentalem suo ipso exercitio in anima fecisse. Confer quae ante diximus [256, I].

SECTIO IX.

De iudicio intellectuali.

312. **Diversa nomina quibus haec operatio designatur.** — Haec est potissima intellectualis operatio, qua et ipsa cognitionis ratio quasi absolvitur, et veritas non solum in mente habetur sed manifestatur etiam. Huius rei gratia, specialem tractatum instituimus, cum praesertim non modica difficultas existat in huius operationis propria natura probe intelligenda.

I. Exordientes igitur a nominibus quibus hanc operationem designare solemus, prima et communiore appellatione vocatur *iudicium*. Iudicare autem nihil aliud est, quam pro altera parte contradictionis sententiam ferre: ac dupliciter dicitur. " Iudicare de aliquo, ait S. Thomas, potest intelligi dupliciter. Uno modo, sicut vis cognitiva

diiudicat de proprio obiecto... Et secundum istum modum Philosophus dicit (lib. 1. *Ethic.* c. 3.) quod *unusquisque bene diiudicat quae cognoscit*, iudicando scilicet, an sit verum quod proponitur. Alio modo secundum quod superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 93. a. 2. ad 3.) Patet autem, iudicium de quo loquimur, priori sensu accipi debere. Ceterum magna existit proportionalitatis analogia inter hanc et posteriorem acceptionem. Nimirum sedet intellectus diiudicans, quasi arbiter, inter duplicem contradictionis partem et motiva utriusque, ut ius ad veritatem dicat et pronuntiet unius prae alia. Quamvis enim non semper iudicat inter opposita motiva, quasi praecedentem dubitationem dirimendo, hoc non tollit, quominus nomen fuerit impositum ex eo quod plerumque contingit.

II. Appellatur etiam *mentalis enuntiatio*. Est enim enuntiare id ipsum quod mente aut voce dicere rem ita esse vel non esse. Enuntiatio proinde est dictio verum vel falsum significans [*Pr. Ph.* 110, 121]: nec differt a iudicio, nisi forte sicut verbum mentale seu species expressa differt, uti diximus, ab actione intelligendi [300].

III. Cum sententia mentis proferatur inter duplicem contradictionis partem, hinc diversa alia nomina subit haec operatio secundum quod mens pronuntiat rem esse, vel non esse. Si enim mente dicatur, rem ita esse, iudicium appellatur *affirmatio*, vel *assensus*, aut *adhaesio:* contra, si mente pronuntietur, rem non esse, iudicium appellatur *negatio* vel *dissensus*. Quae nomina id ipsum significant in intellectu, quod *prosequutio* et *fuga* in appetitu. Unde Aristoteles: *Est autem id in appetitu prosecutio et fuga, quod est in mente affirmatio et negatio*. In quae verba Angelicus. " Intellectus, ait, in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso: quibus duobus respondent duo proportionaliter in vi appetitiva, prosecutio qua tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga quae recedit a malo et dissentit ei. „ (6. *Ethic.* lect. 2.)

IV. Denique si sermo sit de iudicio humanae mentis,

quandoque universe appellatur *compositio*, scilicet mentalis, quandoque vero disiunctim *compositio* vel *divisio*. Huius diversitatis rationem hanc accipe a sancto Thoma. " Cum conceptiones, ait, intellectus sint similitudines rerum, ea quae circa intellectum sunt dupliciter considerari et nominari possunt: uno modo secundum se, alio modo secundum rationes rerum quarum sunt similitudines. Sicut imago Herculis secundum se dicitur et est cuprum: in quantum autem est similitudo Herculis nominatur homo (1). Sic etiam *si consideremus ea, quae sunt circa intellectum, secundum se, semper est compositio, ubi est veritas vel falsitas:* quae numquam invenitur in intellectu nisi per hoc, quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. *Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio.* Compositio quidem, quando intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut apprehendat res esse diversas. „ (1. *Periher.* lect. 3.) Haec tamen melius intelligentur ex his quae mox dicturi sumus.

313. **Quaestio resolvenda.** — Iam age, dari in mente nostra operationem sic descriptam et nominatam, immediato conscientiae testimonio cuique fit indubium. Maxime tamen controversum est, sive apud veteres, sive apud recentiores, in quo tandem reponenda sit natura istius operationis, seu quid rei sit illud quod eam a simplici mentis operatione secernat. Potissima vero difficultas inde enascitur, quod non solum extrema integri alicuius enuntiabilis, subiectum scilicet et praedicatum, seorsum apprehendi queant, quin de eorumdem coniunctione sententia ulla feratur, verum etiam haec ipsa coniunctio saepenumero apprehenditur sine ullo iudicio. Id manifestum fit,

---

(1) His verbis videntur maxime confirmari quae ante docuimus de duplici modo quo verbum mentis spectari potest [302.]

cum ex. gr. ea apprehenditur dumtaxat per modum quaestionis, praesertim si simul apprehendantur motiva suadentia rem ita esse vel non esse. Non quaelibet proinde apprehensio identitatis vel discrepantiae obiectivae extremorum, subiecti nimirum et praedicati, iudicium dici meretur. Ex alia parte, si iudicium sit actus intellectus ac proinde cognoscitivus, aliquid eo apprehendi dicendum videtur: est enim vana cognitio qua nihil apprehenditur. Quid rei itaque vel quo modo ab hac operatione apprehenditur, ut a simplici apprehensione distinguatur? En quaestionem modo solvendam: in cuius gratiam sequentem thesim subiicimus.

THESIS XIV.

Iudicium mentis est actus vere et proprie cognoscitivus. Eius autem cognitio in eo sita est, quod mens formam praedicato expressam signate intelligat in tali subiecto inesse vel non inesse.

314. ***Probatio I. partis.*** — Argumentum ducitur aliud ex natura intellectus, aliud ex natura iudicii.

I. Iudicium est actus ab intellectu elicitus. Ergo cognoscitivus sit oportet.

Consequentia huius argumenti videtur nota ex communi sensu. Ratio enim adaequata sub qua continentur omnes actus ab intellectu eliciti est *intelligere*. Quare ut dari minime potest actus potentiae factivae qui non sit effectio, neque actus potentiae appetitivae qui non sit appetitio, ita nec dari potest actus intellectus qui non sit intelligere. Loquimur nempe de intellectu simpliciter dicto, possibili scilicet. Atqui intelligere se habet ad cognoscere, ut conceptus inferior ad superiorem. Neque obstat instantia quam nonnulli opponunt, quod videlicet quemadmodum non omnis actus potentiae iudicativae debet esse

iudicium, nec discursivae discursus, nec amativae amor, sic etiam minime opus est, omnem actum intellectus esse intellectionem. Disparitas siquidem manifestissima est. Potentia enim iudicativa non nominat integram aliquam facultatem sed specialem functionem ipsius ; similiter etiam discursiva, vel amativa. Nihil mirum proinde, si nec iudicium, nec discursus exprimant *adaequatam* rationem actus intellectualis, prout huiusmodi ; quemadmodum etiam nec amor sed appetitio est generalis ratio actuum appetitus. Contra *intelligere*, ut sic, per se primo convenit actui intellectus, prout huiusmodi, ac propterea cum eo reciprocari debet.

Propositio vero antecedens probatur dupliciter. Primo quidem ex conscientiae testimonio. Saepenumero enim iudicamus esse quae omnino esse nolumus, et contra iudicamus non esse quae maxime esse vellemus. Ergo iudicium non est actus a voluntate elicitus, uti docent Cartesiani, sed elicitur ab intellectu. Secundo id ipsum constat a priori. Iudicium enim fertur ad verum sub ratione veri, non autem sub ratione boni. Atqui proprium est intellectus ferri in suum obiectum sub ratione veri.

II. Vis iudicativa, ex communi hominum sensu, est propria intellectivi qua talis et quatenus habentis praestantiam cognoscendi supra sensitivum. Maxime enim in hac operatione elucet supereminentia intellectualis operationis supra cognitionem sensitivam : unde specialissimo modo veritas propria cognitionis iudicio convenit. Atqui quae sunt propria intellectivi qua talis, prout cognitionem mere sensitivam excedit, ad ordinem cognitionis per se ac formaliter pertinent. Ergo vis iudicativa est vere cognoscitiva. Ergo eius actus seu iudicium cognitio sit oportet. Hinc optime Suarez observat, simplicem apprehensionem non modo esse imperfectam cognitionem, immo eatenus perfectionem cognitionis aliquatenus sibi vindicare, quatenus suo modo iudicium imitatur. " Licet, ait, conceptio per simplices actus dici soleat apprehensio simplex, quatenus potentia cognoscens format in se similitudinem rei, et quodammodo illam ad se trahit, et ut distinguatur a

proprio iudicio, quod a nobis datur cum rem una cum alia componimus, vel eas dividimus: tamen, quatenus illamet apprehensio est aliqualis cognitio, est etiam aliquale iudicium, quo implicite iudicatur res id esse quod de illa cognoscimus. Et hoc modo, in tali apprehensione vel simplici cognitione rei includitur aliquo modo iudicium: quia cum illa apprehensio sit actus potentiae cognoscitivae, necessario debet per illam aliquid cognosci; quod autem cognoscitur ea ratione iudicatur: nam quod iudicari non potest, ignoratur. „ (*Metaph.* D. 8. sect. 4. n. 6.)

315. ***Declaratio et probatio II. partis.*** - Quid proprie sit *subiici*, quid *praedicari*, acceptione logica, alibi declaratum dedimus [*Pr. Ph.* 111]. Subiectum scilicet tenet locum rei *materialiter* consideratae; praedicatum vero formam exprimit intelligibilem, secundum quam res est in mente apprehendentis. Utrumque vero per copulam verbalem trahitur ad supponendum pro uno eodemque, si enuntiatio sit affirmans, vel pro distinctis seu diversis, si enuntiatio sit negans. Tribuere proinde per iudicium praedicatum subiecto, vel ab eo removere, perinde est ac intellectualiter dicere seu pronuntiare, rem esse vel non esse in se, sicut est forma intelligibilis in mente expressa ac praedicato significata. Hanc porro mentis dictionem in eo statuimus, quod mens e duobus extremis simpliciter apprehensis unum accipiat per modum subiecti, alterum per modum praedicati, cointelligendo in subiecto inesse vel non inesse formam quae praedicato exhibetur. Sic autem rem habere, duplici potissimum constat ratione.

I. Iudicium formaliter consistit in eo quo formaliter a mente expellitur status dubitationis proprie dictae. Atqui id habetur per hoc quod mens signate intelligat, formam praedicato expressam inesse vel non inesse huic et tali subiecto. Ergo in tali terminorum acceptione eorumdemque intellectione consistit iudicium vere et proprie eiusmodi. Maior huius argumenti constat ex terminis. Status ènim dubii praecise denotat suspensionem mentis inter duplicem contradictionis partem, quatenus de neutra iudicium feratur. Minor vero constat communi naturae sensu. Si enim,

quamdiu in tali statu haeremus ancipites, a nobis siscitetur quispiam, utrum intellectu cognoscamus seu intelligamus nec ne praedicatum convenire subiecto, ex. gr. *Utrum astra sint nec ne numero paria*, continuo respondemus: *Nescio* vel *Ignoro:* contra vero, si iudicium pro altera parte contradictionis feramus. Apposite Suarez. " Si attente res spectetur, intellectus nil vere cognoscit, donec iudicet..... Quando enim intellectus apprehendit compositionem, et suspendit assensum, ideo est, quia *ignorat an revera illa extrema sint in re, sicut per cognitionem apprehenduntur:* ut in dicto exemplo de apprehensione huius compositionis, *astra sunt paria*, quamvis intellectus cognoscat aliquo modo quid sint astra, et quid sit numerus par, ignorat tamen omnino, an illa duo in re coniuncta sint, et ideo licet compositionem apprehendat, non iudicat. E contrario vero fieri non potest, ut intellectus componat praedicatum cum subiecto *actu cognoscendo eorum coniunctionem quam in re habent vel habere existimantur*, quin iudicet ita esse vel non esse: quia si totum hoc cognoscit, nihil est quod iudicium addere possit. „ (*Metaph.* D. 8. sect 4. n. 5.)

II. Mens dicitur iudicare cum accipit, ut verum, quod proponitur; unde veritas est in iudicio, ut cognita in cognoscente. Atqui veritas consistit in adaequatione seu conformitate conceptus in mente existentis cum re prout in se est. Ergo iudicium in eo cognitionis actu consistere debet quo haec adaequatio seu conformitas cognoscatur. Atqui rursus id habetur in eo cognitionis actu quo mens signate intelligit formam praedicato expressam inesse vel non inesse subiecto determinato. Ergo in tali actu cognitio iudicativa reponenda est.

Propositio huius argumenti nota est ex communi hominum sensu. In hoc enim enuntiativa oratio ab aliis differt quod verum significet. Enuntiativa autem oratio est propria expressio iudicii mentalis. Ergo veritas in iudicio non utcumque habetur, sed ut significata, seu mente expressa ac propterea cognita. Assumptio vero prima est ipsa definitio veritatis: altera vero assumptio constat ex his quae initio demonstrationis praemisimus. Cum enim subiectum

teneat locum rei ut in se est, praedicatum vero formae intelligibilis a mente apprehensae, perinde est intelligere hanc in illo inveniri vel non inveniri, ac conformitatem ipsam conceptionis intelligere et quodammodo sentire, quam habet cum re extra mentem posita: conceptio enim propterea est conformis rei extra mentem positae, quia concipit esse quod in re est, vel non esse quod in re non est. Et haec est manifesta doctrina Aquinatis. " Per conformitatem, ait, intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit: licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest. Sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed *quando iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum: et hoc facit componendo et dividendo.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 16. a. 2.)

316. *Coroll. I.* — **Proprius modus iudicandi humanae mentis.** — Ex his patet, non esse de essentia iudicii, qua iudicium est, ut per mentalem compositionem plurium conceptuum fiat, etsi omne iudicium exprimat aliquam obiectivam compositionem vel divisionem, identitatem scilicet vel distinctionem. Cognitio enim, in qua diximus essentiam iudicii consistere, bene inveniri potest in intellectu qui uno simplici intuitu omnia comprehendat, ut maxime cernere licet in mente divina. Quod autem in mente humana id non fiat sine aliqua vera compositione plurium conceptuum, ratio ducitur ex imperfectione propria nostri intellectus. " Intellectus, ait sanctus Thomas, secundum suum nomen importat cognitionem pertingentem ad intima rei. Unde cum sensus et imaginatio circa accidentia occupentur, quae quasi circumstant essentiam rei, intellectus ad essentiam rei pertingit. Unde secundum Philosophum in 3. *De Anima*, text. 26., obiectum intellectus est *quid*. Sed in apprehensione huius essentiae est differentia. Aliquando enim apprehenditur ipsa essentia per

seipsam, non quod ad eam ingrediatur intellectus ex ipsis quae quasi circumvolvuntur ipsi essentiae: et hic est modus apprehendendi in substantiis separatis; unde Intelligentiae dicuntur. Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita, quasi per quaedam ostia: et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiae rei. „ (3. *Dist.* 35. q. 2. a. 2. solut. I.) Confer testimonium sancti Doctoris alibi recitatum [*Pr. Ph.* 15).

317. *Coroll. II.* — **Compositio iudicativa quo pacto sit significativa seu intellectualiter expressiva.** Intelligitur etiam ex dictis res valde notanda, et qua fortasse conciliari invicem possunt diversae sententiae, quae de essentia iudicii circumferuntur apud probatos auctores. Forma seu quasi forma mentalis iudicii in mente nostra est, ut diximus, vera quaedam mentalis compositio, qua bina extrema, praedicatum scilicet et subiectum, coadunantur in unum intellectum seu verbum mentale, quo verbo mens sibimetipsi dicit, rem sic in se esse, sicut apprehenditur. Omnis vero compositio, seu unio, formaliter et per se non habet esse, sed secundum quod extrema, quae componuntur vel uniuntur, actu evadunt unum. Ergo compositio mentalis, quae est propria iudicii, significativa sit oportet, seu cognoscitiva ac intellectualiter expressiva alicuius rei; id tamen non habet seorsum et per se, sed dumtaxat ad modum cuiusdam mentalis *syncategorematis*, cuius proprium est significare quidem, sed una cum alio. Velle autem istiusmodi signa naturalia, *syncategorematica* scilicet, ab intellectu amandare, tantumdem est, atque ea etiam a sermone pellere: verbum quippe orale est exterior espressio verbi mentalis. Hinc manifeste consequitur, iudicium mentis a praecedentibus apprehensionibus non differre nisi *inadaequate*, ea ferme ratione, qua compositum differt a componentibus seorsum acceptis. Confer quae diximus in Logica [25, 112]: item quae observat Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 5. ad 3.).

318. *Coroll. III.* — **Quae sit propria causa determinativa mentalis compositionis qua iudicium con-**

stat. — Postremo colligitur, quae sit causa determinativa praedictae compositionis iudicativae. Quandoque scilicet tota invenitur in ipso naturali ordine intellectus ad suum intelligibile: quod contingit semper ac ex sola comparatione extremorum, sive inter se immediate, sive aliquo medio assumpto, intelligibilis veritas manifestatur menti. Haec sunt quorum veritas dicitur evidens; actus siquidem quo talia diiudicantur, proxime accedit ad modum proprium *visionis* seu *cognitionis intuitivae*, pro eo quantum ex ipsa intelligibili veritate haec iudicia determinationem habent, adeoque ab ea numquam deerrant. Quandoque vero, extremis mutuo inter se comparatis, non ipsa veritas per se contemplanda offertur, sed aliquid plus minusve veritati proximum, vel etiam species quaedam ementita veritatis. Tunc autem apprehensiones simplices, quae iudicium praecedunt, hoc plus minusve suadent, sed per se non sufficienter intellectum movent, ut una invicem componantur, compositione scilicet mentali quam descripsimus. Quare, si intellectus sibi relinqueretur, iudicium nullum proferret, sed dubius et anceps remaneret; accedente tamen voluntatis imperio, praedicta compositio atque adeo iudicium ipsum sufficiens invenit determinativum. De hoc duplici modo proferendi iudicium satis multa in Logica diximus [255..., 290...], nec propterea opus est ea de novo recitare.

Solvuntur difficultates.

319. ***Obiectio I.*** — Si iudicium actibus vere cognoscitivis adnumeretur, eo ipso perceptionis naturam ac proprietates indueret. Atqui nulla perceptio per se est errori obnoxia. Ergo idem dicendum esset de iudicio, quod profecto nemo dicit.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de perceptione simplici, *neg.;* si sermo sit de perceptione in universum, prout a simplici, vel assertiva praescindit, *conc. Contradist.*

min. Nulla perceptio simplex per se est errori obnoxia, *conc.;* nulla perceptio sive simplex sive assertiva, *neg.*

Ratio in promptu est. Nam ideo simplex apprehensio de se minime obnoxia est errori, quia de se ad nullum subiectum refertur per cognitionem. Falsitas autem importat cognitionis difformitatem ab hoc et tali subiecto. At non idem contingit in cognitione, qua mentaliter componendo praedicatum cum subiecto signate intelligimus, formam praedicato expressam ei inesse vel non inesse: in quo cognoscendi modo rationem formalem enuntiationis mentalis reposuimus. Si enim subiectum aliter se habeat ac cognoscitur, eo ipso cognitio quidem existet, falsa tamen. Ad rem iterum Suarez. " Quando intellectus componit ea quae in re non sunt coniuncta, habet pro obiecto adaequato unionem seu coniunctionem unius extremi cum alio. Unde ipsa etiam extrema in actuali obiecto complectitur, unum ut materiam seu subiectum, cum quo aliud comparat, et iudicat habere cum illo coniunctionem, et consequenter in actu exercito iudicat conceptum unius habere conformitatem cum alio. Ergo, quando inter illa extrema non est illa coniunctio seu conformitas, quam intellectus iudicat, discordat iudicium ab obiecto suo. Est ergo in illo propria ac rigorosa falsitas... Atque hinc intelligitur primo differentia inter conceptus simplices, et iudicium compositionis et divisionis. Nam conceptus simplex, prout directe et positive tendit in obiectum per ipsum apprehensum et cognitum, *solum repraesentat illud, et non dicit vel repraesentat positive ita esse in re vel non esse* (loquor de humanis actibus). Unde, si contingat habere aliquam difformitatem cum re prout est in se, est potius per modum negationis, quam per modum positivae repugnantiae, scilicet quia non repraesentat id quod est, sed aliud: unde etiam fit, ut *non proprie discordet ab obiecto quod repraesentat et in quod directe tendit.* „ (*Metaph.* D. 9. sect. 1. n. 17, 18.)

Obiectio II. — Per iudicium, si dicatur actus cognoscitivus, vel percipitur identitas quae revera interest inter extrema, vel non percipitur. Si hoc secundum dicatur ergo existet cognitio sine obiecto; quod repugnat. Si pri-

mum. iudicium eo ipso erit verum, atque ita nullum dari poterit iudicium falsum in nostra opinione.

Respondeo. *Conc.* 1. *membrum maioris*, *nego* autem, tale iudicium fore cognitionem sine obiecto. Nam cognitio dupliciter obiectum respicit. Primo repraesentando illud sicuti revera est; quo in casu erit cognitio vera. Secundo positive repraesentando illud aliter ac est, ut paulo ante declaravimus: et tunc cognitio erit falsa praecise propterea quod est positive difformis a *suo obiecto*. Ad rem sanctus Thomas. " Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus qui intelligit rem aliter ac est, verum est, si ly *aliter* referatur ad *rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit.* Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 1. ad 1.) Concedo equidem, in omni iudicio falso. prout est eiusmodi, aliquam ignorantiam intervenire, ac propterea illud, non omni quidem, sed aliquo certe obiecto carere. Atqui talem ignorantiam seu obiecti carentiam iudicium falsum necessario postulat. Unde praeclare Augustinus. *Quisquis ullam rem aliter quam ea res est intelligit, fallitur; et omnis qui fallitur, illud in quo fallitur, non intelligit. Quisquis igitur ullam rem aliter ac est intelligit, non intelligit.* (83. *Qq.* q. 32.)

Obiectio III. — Cognitio obiectivae identitatis vel discrepantiae est iudicii motivum, ac propterea in signo naturae priori ad actum iudicandi. Ergo iste actus perperam in eiusmodi cognitione collocatur.

Respondeo. *Neg. antec.* Manifeste patet eius falsitas in iudiciis inevidentibus. In talibus quippe iudiciis, antecedenter ad voluntatis motionem, quae necessario requiritur ut intellectus ad ea proferenda directe determinetur, nec identitas nec discrepantia extremorum cognoscitur, et propterea intellectus sibi relictus haeret anceps. Falso itaque dicitur eiusmodi cognitio praecedere debere, tamquam motivum quo talia iudicia determinantur. Movetur itaque intellectus ad ea proferenda, dispositive quidem ex obiectiva aliqua ratione suadente assensum, proxime vero et

directe ex imperio voluntatis (1). Quod vero spectat iudicia evidentia, movetur intellectus ab ipsa veritate obiectiva mediante comparativa apprehensione extremorum: siquidem in rebus evidentibus haec comparatio est plane sufficiens, ut intelligibilis veritas perfecte intellectui applicetur. Cognitio autem identitatis vel discrepantiae obiectivae extremorum non est ipsa comparatio eorumdem ad invicem, sed quid naturaliter inde profluens: cuius rei gratia haec iudicia merito dicuntur necessaria.

Instabis. Nonnumquam dicimur caece iudicare, ut videre licet in iudiciis temerariis, vel etiam in iudiciis fidei divinae. Ergo tunc saltem videtur minime intelligi seu cognosci identitas vel discrepantia obiectiva extremorum.

Respondeo. *Dist. antec.* Nonnumquam iudicamus caece h. e. sine ullo motivo ex parte obiecti, nec apparenti, vel nullo modo cognoscendo per ipsum actum iudicii obiectivam identitatem seu discrepantiam extremorum, *neg.;* sine motivo evidenti vel rationabili, *conc.*

In iudiciis fidei divinae deest evidentia veritatis, etsi adest ea quam in Logica diximus evidentiam *credibilitatis* [th. X]. Hoc sensu proinde haec iudicia dicuntur caeca, seu potius obscura, cum praesertim primario versentur circa mysteria, quorum intrinseca ratio est supra captum naturalem intellectus humani. Iudicia vero temeraria ideo sic dicuntur, quia etsi ad ea proferenda non deest aliqua ratio praelucens et suadens ex parte obiecti, ea tamen fucata est, non probabilis seu digna viro prudenti.

---

(1) De hoc voluntatis imperio in actus rationis vide testimonium Aquinatis quod alibi exscripsimus et declaravimus [*Pr. Ph.* 299].

SECTIO X.

De naturali ordine quo intellectualis nostra cognitio evolvitur quoad obiecta materialia.

320. **Tractationis argumentum, eiusque propria difficultas.** -- Quaestiones ad praesentem titulum pertinentes tractat et resolvit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 8. et q. 86. per totam). Nos unice ventilabimus, quae ceteris longe praestat, tum gravitate materiae, tum difficultate solutionis, num videlicet et quo pacto *singularia materialia*, prout sunt eiusmodi, in propria nimirum singularitate, ab intellectu nostro cognoscantur. Nimirum in confesso est apud omnes Doctores Scholasticos, uno excepto Durando, materialia cognosci per speciem intelligibilem, atque adeo immaterialem, a phantasmatibus abstractam. Id itaque in controversiam nunc vocatur, an haec species, ut ut immaterialis, sit de se repraesentativa non solum ipsius quidditatis universaliter acceptae, sed etiam conditionum individualium, quibus in hoc vel in illo individuo, Petro ex. gr. vel Paulo, contrahitur. Praecipua vero difficultas inde repetitur, quod eiusmodi repraesentatio, seu potius repraesentativa virtus, minime repugnat speciei intelligibili, eo quod sit immaterialis, ut expresse fatetur S. Thomas (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 5.) (1), et est res manifesta: secus enim cognitio singularium materialium ableganda foret a mente divina et angelica. Si itaque species intelligibilis non pro-

(1) " Intellectus noster non cognoscit singularia, quorum cognitio ex materia dependet, quia non est in eo similitudo materiae, *non autem ex hoc quod similitudo sit in eo immaterialiter.* „ S. Thomas, *loc. cit.*

hibetur ob suam immaterialitatem a tali vi repraesentativa, videtur dicendum, eiusmodi esse species quae a phantasmatibus eliciuntur, cum sic videantur effectus propinquior atque adeo magis proportionatus ipsis phantasmatibus, quae, ut ante concessum fuit [291], instrumentaliter quidem, active tamen concurrunt ad productionem speciei. In contrarium vero est, praeter auctoritatem Angelici oppositam doctrinam constanter et ubique inculcantis, ipsius conscientiae testimonium. Si enim avocemus mentem a repraesentatione obiecti, secundum quod in phantasmate relucet, et elementa dumtaxat intelligibilia cognitionum nostrarum intellectualium examinemus, notiones semper exhibentur, nedum universales, sed eo universaliores, quo minus evoluta est intellectualis nostra cognitio. Accedit praeterea, quod, oppositum si dicatur, videatur intellectus potius cognoscere *rem* extra mentem positam, quam *rei quidditatem*, atque ita cum sensu confundi, ut notavit Aristoteles [265]. Ut itaque, in re adeo perplexa, maiori qua possumus perspicuitate aperiatur quid veritati propinquius videtur, haec dicimus.

THESIS XV.

Intellectus humanus primo non concipit nisi universale; immo dicendum est, magis universalia priora esse in nostra intellectuali cognitione, quam minus universalia.

321. ***Probatio I. partis.*** — Si enim diversi modi expendantur quibus singulare corporeum, qua tale, per cognitionem intellectualem attingi potest, nullus invenietur in humana mente, quo tale obiectum primo et directe concipi dicatur.

I. Est itaque primus modus ille, quo individua, ut individua, communi sermone describere solemus, attri-

buendo scilicet uni eidemque rei plures proprietates, quae seorsum sumptae inveniuntur in pluribus, simul tamen minime insunt nisi in re una determinata. Hinc noti illi versiculi: *Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen; Haec ea sunt septem quae non habet unus et alter.* Iam age, hic modus concipiendi singulare nec est primus quo res mente intelligimus, immo nec per se est sufficiens ad intellectualem conceptum habendum de re singulari, prout singularis est. Etenim haec conceptio est valde distincta: constat autem, mentem nostram incipere in cognitione rei a conceptibus valde confusis, et obscuris. Praeterea quaevis eiusmodi collectio notarum intelligibilium, etsi uni rei dumtaxat actu existenti conveniat, posita tamen in statu pure intelligibili, eiusmodi est, ut pluribus, immo et indefinitis individuis possibilibus conveniat, quae scilicet in illis omnibus assimilari queunt; qualis est ex. gr. conceptio intellectualis quam habemus de *sole*. Existere enim certo loco, certoque tempore, sub tali forma, figura, nomine, relationibus, non est profecto aliquid quod necessario uni tantum individuo possibili conveniat.

II. Alius modus valde obvius concipiendi rem singularem est per reflexionem intellectus in obiectum iam abstractum et universaliter conceptum, considerando scilicet illud, prout hic et nunc sensibiliter repraesentatur in phantasmate; quem modum reflexionis pronomina *demonstrativa* significant, et paulo post uberius explicabimus. Iam vero, cum ordo cognitionis directus necessario praecedat reflexum, necessario consequitur, neque hunc rei singularis conceptum primum esse in intellectuali apprehensione mentis, ac propterea hanc universalem esse oportere, cum res mente primo concipitur.

III. Tertius denique modus est, si intelligatur ipsa differentia singularitatis, qua humanitas ex. gr. in Petro contrahitur, et ab omnibus aliis numerice distinguitur. Quod dico de *humanitate*, dicatur etiam de quacumque alia ratione intelligibili, sive generica, sive etiam transcendenti, eaque sive substantiali sive accidentali. Atqui iste modus cognoscendi singulare humanae menti adiudicari non po-

test non una de causa. Nam concipimus quidem mente *quid sit esse individuum*, universe ac generatim, quatenus una simul componimus transcendentalem conceptum *unitatis* cum negatione *pluralitatis* secundum *idem:* atque ita concipimus *individuum vagum*, quod dicitur. At ignoramus omnino intrinsecum constitutivum *individui determinati*, qua talis: quod manifeste liquet ex eo quod desint nomina quae id exprimant; quandoquidem quae vocantur propria, *de se* communia sunt ac pluribus saepe applicantur. Praeterea minime negari potest, conceptionem intellectualem istiusmodi, qua scilicet intelligeretur ipsa propria differentia individualis, esse conceptionem rei non solum propriam sed propriissimam, atque adeo distinctissimam. Talis autem et tanta perfectio in prima mentis apprehensione aliena est a naturali imbecillitate humani intellectus, qui ab imperfectioribus ad perfectiora provehitur. Tertio denique sic licet arguere cum S. Thoma. " Sensus est virtus in organo corporali: intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem: nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur, quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis, in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae. „ (2. *De Anima*, lect. 12.) Confer quae ante diximus [113, seqq.], quaeque paulo inferius addemus in solutione ultimae obiectionis.

322. ***Probatio II. partis.*** — Argumentum ducitur ex eodem principio, quo usi sumus in probatione primae partis, a S. Thoma sic enuntiato: *Omne.... quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum.* (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 3.) Unde sic. Intellectus noster est exiens de potentia in actum; immo in principio suae cognitionis invenitur respectu sui actus mere in potentia, et, ut dici solet, per modum tabulae in qua nihil est descriptum. Eius autem actus perfectus est notitia distincta, actus vero imperfectus et medius est notitia confusa. Ergo, naturaliter loquendo, prius indistincte, quam distincte cognoscit. Porro, conceptus universalior se habet ad conceptum minus universalem seu inferiorem, ut conceptus indistinctus ad conceptum distinctum. Prob. hoc dupliciter.

I. *A priori*, ex definitione conceptus confusi. Nam " cognoscere aliquid, ait S. Thomas, in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscuiusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. „ (*loc. cit.*) Atqui, quando quis solum habet conceptum universaliorem, non distinguit ea quae sub ipso continentur: contra vero accidit, si habeatur conceptus minus universalis. Sic, cognoscere animal, ut sic, minime implicat cognitionem rationalis vel irrationalis; cognoscere autem hominem, vel brutum, est cognoscere non solum animal, in quantum animal, sed etiam prout est rationale, vel irrationale.

II. Id ipsum confirmatur *a posteriori*. Id imprimis manifestum fit ex linguarum idiomate. Quo enim imperfectiores sunt, eo magis carere inveniuntur terminis specialibus, et abundare communibus. Quod experiri etiam licet in illis, qui in locutione alicuius idiomatis quod primo addiscunt, balbutire incipiunt. Accedit secundo elegans observatio facta a Philosopho (1. *Physic.* c. 1.) sic aiente: *Pueri quoque primum omnes viros appellant patres, et omnes mulieres matres; postea vero discernunt horum utrumque.* Nos etiam, initio cognitionis nostrae, terminis valde

generalibus utimur, iique eo universaliores inveniuntur, quo cognitionem magis confusam gerimus. Denique id etiam patet ex analogia cum cognitione confusa sensuum. Etsi enim sensu non percipitur nisi singulare, nihilominus prius apprehensione sensili cognoscitur individuum rei magis communis, quam individuum rei minus communis: ex. gr. prius hoc corpus, quam hoc vivum, et hoc vivum quam hoc animal, sive processus cognitionis sensitivae consideretur secundum locum, sive secundum tempus. Confer quae habet Angelicus (*loc. cit.*).

THESIS XVI.

Intellectus humanus corpora quidem percipit, non solum in communi, verum etiam in particulari, conceptu scilicet discretivo unius singularis ab alio. Id autem non praestat, nisi indirecte, et per quamdam reflexionem, quatenus intelligendo rei quidditatem simul advertit, illam contineri sensibili phantasmate, a quo species intelligibilis est abstracta.

323. **Declaratio.** — Quoniam huius rei probatio maxime dependet ex ipso terminorum intellectu, haec igitur diligenter adverte.

I. Certum est, mentem nostram non modo intelligere, sed percipere etiam se intelligere, cognitione scilicet intuitiva, qua propterea percipit suum actum in individuo, prout est hic et nunc. Ad hoc vero, ut paulo inferius dicemus, non opus est alia specie, sed plane sufficit species obiecti directe praecogniti, una cum exercita illa experientia propriorum actuum quae cognitionem ipsam comitatur, ut ante declaravimus cum Suarez [311, III]. Iam age, cum actus intelligendi sit intrinsece vitalis, et versetur circa obiectum aliquod in phantasmate praesens,

eo ipso quod in sua actualitate a mente percipitur, necessario haec utraque relatio ab ea advertatur necesse est. Atque hoc unusquisque in se experiri potest, modo sermo sit de advertentia illa rudi et vulgari quam circa actus nostros habemus omnes, non autem de analysi scientifica quae fit in scholis.

II. Cum non possit relatio percipi nisi eo ipso terminus percipiatur, quum intellectus revertitur modo praedicto supra suum actum eiusque relationem advertit quam habet ad obiectum praesens in phantasmate, oportet ut hanc ipsam *praesentiam* apprehendat. Ut patet, haec relatio intrinseca est actui intelligendi, ac propterea ad eam capiendam non opus est alia specie distincta ab ipso actu intelligendi, qui per se ipse, ut diximus, fit praesens intellectui in semet revertenti. Quid autem sit haec praesentia, definitione non eget. Est enim factum experientiae omnino immediatum: de huiusmodi vero factis ita apprehensis, prout sic apprehenduntur, definitio non datur, cum non possit fieri per notiora.

III. Etsi quidditas, puta magnitudinis, vel hominis, secundum quod huiusmodi, sit universalis, nihilominus, *ut haec relucet in phantasmate*, universalitatem retinere non potest, ac propterea evadit singularis: pars enim sensitiva non cognoscit nisi singulare. Dictum est autem, quod intellectus non modo percipit quidditatem obiecti, sed, percipiendo se intelligere, eo ipso advertit ad praesentiam obiecti in phantasmate. Ergo per hoc quod percipit suum intelligere, advertit ad obiecti intellecti singularitatem. Haec autem perceptio rei singularis, ut singularis est, quae sic habetur ab intellectu, non est per speciem intelligibilem, quae repraesentativa sit intrinsecae differentiae numericae seu individualis, qua quidditas humanitatis ex. gr. contrahitur in hoc homine, ac propterea non dicitur, per talem apprehendendi modum, *directe* intelligi singulare, proprio quasi conceptu, seu quidditativo, sed *indirecte*, seu per aliud, pro eo quantum scilicet *percipitur ipsum intelligere eiusque dependentia a phantasmate ac proinde per quamdam reflexionem.*

IV. Totam hanc explicationem hausimus a S. Thoma, qui paucis eam sic complectitur. " Dicendum est, ait, quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem, in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, (*h. e. quidditatem rei materialis*), revertitur ad considerandum suum actum, (*h. e. ad percipiendum se intelligere*), et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, (*per hoc nempe quod unusquisque intelligit se intelligere, advertit suum intellectum esse intentionaliter assimilatum et unum quasi effectum cum obiecto*), et eius speciei originem, (*h. e. eius dependentiam a phantasmate*), et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium quorum sunt phantasmata. „ (Qq. Disp. *De Anima*, a. 20. ad 1.) Eamdem doctrinam ex mente Aristotelis tradit (3. *De Anima*, lect. 8.), ubi animadversione dignissimum est, ex quo capite potissimum Philosophus rem praesentem ostenderit, nimirum ob primarium et essentiale discrimen quo perceptio intellectiva a sensitiva secernitur, quippe *aliud est*, ait, *apprehendere dumtaxat id quod est caro, aliud vero apprehendere quid sit esse carnem*, quorum prius invenitur in sensu, posterius vero in solo intellectu.

324. ***Probatio thesis.*** — Ex tradita declaratione haud difficulter intelligi potest probatio thesis.

I. Ac primo quidem non negamus, nec negari potest, aliquo tandem modo singulare corporeum distincte percipi ab intellectu humano. Quivis enim intelligit seipsum et discernit ab aliis, sicut etiam patrem suum, fratrem, amicum, etc. De singularibus praeterea frequentissime loquimur: verbum autem oris eatenus est et dicitur verbum, quia significat conceptionem mentis, cum locutio sit propria actio intellectivi qua talis. Item intellectus passim format propositiones de subiecto singulari, ut manifeste liquet in iudiciis prudentiae et passim etiam in fide divina, quae virtutes sunt intellectuales. Tandem voluntas plerumque in singularia determinata directe fertur, quae propterea cognita per intellectum esse oportet.

II. Quod vero haec cognitio explicari debeat eo quem

declaravimus modo, sic patet. Non enim alii afferuntur modi ad mente percipiendum singulare corporeum, nisi tres illi quos in praecedenti thesi recensuimus. Cum itaque nec primus nec tertius probari queat, ut ibidem ostendimus, relinquitur secundus dumtaxat, scilicet per reflexionem illam quae declarata est. Id ipsum optime confirmatur ex terminis qui singulare exprimunt: sicut enim intelligimus, ita loquimur. Et re quidem vera, terminus vere singularis non est nisi qui dicitur *singularis ex demonstratione*, scilicet terminus complexus ex termino aliquo communi, et pronomine demonstrativo, puta cum dicimus, *hic homo*. Iam age, terminus communis, propterea quia communis est, non exprimit conceptum singularem sed universalem, ut in allato exemplo, *homo*, prout eiusmodi, est quid universale profecto. Pronomen vero demonstrativum *hic*, quo natura communis, seu humanitas, determinatur ad rem singularem, ut pro ea supponat, significat certe reflexionem quam exposuimus. Si quis enim bene rem consideret, videbit illud supponi audienti pro gestu quo sensibilitatis obiectum indicetur, perinde ac si diceres: En obiectum quod ego designo... Aspice quod nomino... De hoc loquor.

Solvuntur difficultates.

325. ***Obiectio I.*** Directa perceptio rei singularis et materialis denegatur intellectui humano vel propter ipsius perfectionem, vel propter imperfectionem. Non primum, cum perfectiores sint intellectus Angelorum ac Dei altissimi, qui tamen singularia directe noscunt. Non alterum, quia sensus haec cognoscunt, tametsi sunt intellectu imperfectiores.

Respondeo. *Neg. mai.* Disiunctio non est adaequata. Intellectui siquidem humano non competit talis cognitio, partim ob perfectionem qua cognitionem sensilem excedit, partim vero ob imperfectionem ratione cuius proprius

modus cognoscendi ipsius distinguitur a perfecto modo cognitionis substantiarum separatarum, Dei potissimum. Nam intellectus noster in eo excedit sensum, quod, secus ac iste, non rem tantum utcumque apprehendit, sed in quidditatem introspicit, ut paulo ante audivimus a Philosopho. Desciscit autem a perfectione intellectus angelici et divini, propterea quod cognitionem suam accipit a rebus materialibus eamque valde imperfectam, praesertim initio. Atqui ex his duobus *simul coniunctis* enascitur impossibilitas de qua loquuti sumus, ut patet ex probationibus adductis.

Obiectio II. - Doctrina Angelici in re praesenti non videtur secum ipsa cohaerere. In ea enim conceditur tandem intellectui perceptio phantasmatis in sua singularitate. Atqui phantasma est res materialis.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem, *dist. mai.* Quatenus ipsum phantasma in sua singularitate ab intellectu percipiatur per speciem propriam eiusdem atque adeo directe, *neg.*; quatenus haec perceptio habetur per reflexionem explicatam, qua intellectus revertitur in suum ipsum intelligere, *conc.*

Patet solutio ex his quae dicta sunt. Cum enim intellectus reflectitur supra suos actus eosque intuitive considerat per modum cuiusdam facti praesentialiter ei innotescentis, huius cognitionis formale principium non est nova quaedam species; siquidem esset plane supervacanea ad talem cognitionem, ut in sectione sequenti uberius explicabimus. Sufficit nempe ipsa immaterialitas intellectus, ac praevius actus directus cum sua propria specie quae est eius formale principium. Id vero si fiat, habebitur quidem aliqua cognitio intellectualis singularis corporei atque adeo ipsiusmet phantasmatis in sua singularitate, indirecta tamen et per quamdam reflexionem, nec est ulla incohaerentia sententiarum in hac doctrina.

Obiectio III. – Doctrina quam tuemur videtur experientiae adversari. Nam antequam sciat unusquisque reflecti, descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia. Rusticus enim cognoscit Petrum.

resque ceteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales; quod etiam doctus quilibet valet in se experiri, si consideret modum quo singularia noverat, antequam philosophiam perdisceret aut etiam dialecticam.

Responsio facilis est. Qua enim facilitate asseritur oppositio nostrae doctrinae cum experientia, eadem et ratione quidem longe probabiliore negatur. Duo autem manifeste permiscentur in recitata obiectione. Primo enim confunditur cognitio rudis, vulgaris, et directa, quae ab omnibus quantumvis rusticis habetur de rationibus, nedum universalibus, sed universalissimis, puta entis, unius, relationis, etc., cum cognitione philosophica, distincta et reflexa, quae de his ipsis adquiritur in scholis. Ac certe falsissimum est quod in obiectione manifeste supponitur, rudes nempe vere ratiocinari quin habeant conceptus universales. Quale profecto est eiusmodi ratiocinium quo nec particulare ex universali, nec etiam universale ex singulari colligitur? Nempe ut rudes ratiocinantur quidem, quin ratiocinii regulas ex dialectica accipiant ac reflexe noverint, sic etiam universaliter res et ipsi concipiunt, quin modum quo universalitatem conceptus induunt ex philosophia didicerint. Secundo, non satis in obiectione distinguitur sensilis ab intellectuali cognitione. Nemo enim in dubium revocat, tum rusticos tum philosophos res singulares noscere, et in eas constanter cognitionis aciem figere. Verum num id praestet pars sensitiva, vel intellectiva, et si haec, num per speciem propriam vel tantum per reflexionem illam cuique vel rudissimo apprime obviam quam declaravimus, id certe in obiectione non distinguitur, quod tamen maxime distinguere oporteret, nisi velimus ordines cognitionum adeo diversos simul una permiscere.

Obiectio IV. — Composita in nostra cognitione sunt priora simplicibus, et definitum prius partibus definientibus. Atqui universaliora sunt simpliciora; partes etiam definientes sunt plerumque universaliores ipso definito. Ergo dicendum est, universaliora esse posteriora in nostra cognitione quam minus universalia.

Huic obiectioni, quae praecipua est in re praesenti, ita respondet S. Thomas. " Universale magis commune, comparatur ad minus commune, ut totum et ut pars. Ut totum quidem secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal sed etiam rationale. Sic igitur *animal consideratum in se prius est in nostra cognitione quam homo: sed homo est prius in nostra cognitione, quam quod animal sit pars rationis eius* . . . . . Pars aliqua dupliciter potest cognosci. Uno modo absolute secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes huius totius; et sic necesse est, quod prius cognoscamus totum quam partes: prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes eius. Sic igitur dicendum est, quod *definientia absolute considerata sunt prius nota quam definitum;* alioquin non notificaretur definitum per ea: *sed secundum quod sunt partes definitionis sunt posterius nota;* prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione. „ (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 3. ad 2. et 3.) Quare ex mente Angelici hoc ordine evolvuntur conceptus nostri intellectuales seu quidditatum. Prius scilicet sunt in mente ad modum totius universalis, atque ita conceptus absolute primordiales sunt maxime transcendentes, puta entis, unius, et similium. Tum vero cognitione quadam confusa, ac saepenumero nominali dumtaxat, vel per simplicem reflexionem in phantasma paulo ante declaratam, percipitur pars aliqua subiectiva quae sub extensione praedictorum conceptuum continetur, puta planta, vel equus. Denique, analytico vel synthetico mentis processu [*Pr. Ph.* 102], obtinetur conceptus plus minusve distinctus ac definitivus elementorum intelligibilium praedicti subiecti seu partis subiectivae, et sic mens

cognoscit esse de ratione illius, atque adeo per modum partis ea quae antea absolute et per modum totius conceperat. Per hunc modum proinde conceptus illi primordiales, ob suam simplicitatem irresolubiles, ideoque universalissimi, ingenerant alios conceptus secundarios, magis minusve complexos minusque universales. Audiatur iterum S. Thomas. " In intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem cuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones. Et hoc vel per ea quae quis sensu percipit; sicut cum per sensibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem. Vel per ea quae ab aliis quis audit; ut cum laicus, qui nescit quid sit musica, cum audit aliquam artem esse per quam discit canere, vel psallere, concipit quidditatem musicae, cum ipse praesciat quid sit ars, et quid sit canere. Aut etiam per ea quae ex revelatione habentur, ut est in his quae fidei sunt: cum enim credimus, aliquid esse in nobis divinitus datum, quo affectus noster Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem esse donum Dei quo affectus Deo unitur, praecognoscentes tamen quid sit donum, et quid affectus, et quid unio. De quibus etiam, quid sint, scire non possumus, nisi resolvendo in aliqua prius nota: et sic quousque perveniamus usque ad primas conceptiones humani intellectus, quae sunt omnes naturaliter notae. „ (*Quolib.* 8. a. 4.) Adverte autem, hic sermonem esse de *origine* tantum, non de *usu* conceptuum quos habemus. Quum enim quis iam primo conceperit obiecta, indifferens deinde est, ut potius uno conceptu utatur quam alio.

Obiectio V. — Ratio saltem, quae a S. Thoma affertur ad directam cognitionem singularis corporei a nostra mente excludendam, rem nullo modo videtur evincere. Nam etsi conceditur principium individuationis in rebus materialibus sumi debere ex materia quantitate signata, non tamen repugnat, detur species immaterialiter repraesentans materiam eiusmodi; secus enim nec Deus, neque

Angeli singulare corporeum directe perciperent. Ergo bene sociari potest cum immaterialitate speciei intelligibilis repraesentativa virtus quae ad proprium conceptum ducat corporei singularis.

Respondeo ex mente S. Thomae hoc modo. Concedo equidem, rationem quamobrem mens nostra directe non percipit singulare corporeum, proxime et adaequate minime duci posse ex immaterialitate speciei intelligibilis : ut evidens est ex cognitione quam habent Deus et Angeli. Quare S. Thomas eam proxime derivat ex origine, quam eiusmodi species habet in mente nostra, quatenus scilicet fit *per abstractionem a conditionibus materialibus*, quibus quidditas intelligibilis adstricta est prout relucet in phantasmate. Nimirum principia individuantia, quae in sententia Aquinatis [116] existunt ex parte materiae individualis, duplicem modum essendi habent in ordine reali, scilicet *in se* seu *formaliter*, et *in causa* seu *virtualiter*. Haec porro causa est Deus; materia enim nonnisi per creationem prodire potest in esse. Cum itaque Deus per essentiam suam omnia intelligat, facile intelligitur, quo pacto essentia divina possit esse quasi species repraesentativa rerum materialium, etiam quantum ad conditiones individuales. Cum vero Angeli intelligant per species divinitus infusas, seu potius cum eorum intellectu concreatas, potest etiam reddi ratio, quamobrem hae quoque sint repraesentativae rei singularis, ut discurrit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 57. a. 2.). At enim intellectus noster neutro modo res corporales cognoscit, sed per abstractionem a proprio et formali modo essendi quem materia individualis habet in se ipsa extra mentem. Cum itaque talis materia sit principium individuationis in rebus corporeis, species intelligibilis *sic abstracta* non potest esse repraesentativa ipsius. En verba S. Doctoris. " Formae rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res: quaedam enim sunt factivae rerum; quaedam autem a rebus acceptae. Et illae quidem quae sunt factivae, in tantum ducunt in cognitionem rei, in quantum eius factivae existunt: unde artifex qui tradit formam vel dispositionem

materiae, per formam artis cognoscit artificiatum, quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam iam praeexistentem (quae est individuationis principium); ideo artifex per formam, puta aedificator, cognoscit domum in universali, non autem hanc domum, ut est haec, nisi in quantum eius notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum, non solum producit formam, ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam, quae est individuationis principium: unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia. Sicut autem a divina arte effluunt res materiales, ut subsistant in suis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias separatas intellectuales similitudines rerum intelligibiles quibus res cognoscunt secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiae separatae cognoscunt non modo universalia, sed etiam singularia, in quantum species intelligibiles, in eas a divina arte emanantes, sunt similitudines rerum et secundum formam, et secundum materiam... Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur: unde non ducunt in cognitionem rei, quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic, cum formae receptae in intellectu nostro sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materialibus, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio, quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum.„ (Qq. Disp. *De Anima*, a. 20.)

326. *Scholion.* — **De munere cogitativae in cognitione singularium.** — Priusquam praesentem materiam absolvamus, operae pretium erit, prae oculis habere quae S. Thomas docet de speciali munere quod, in cognitione rei singularis, convenit facultati *cogitativae*, quae non est aliud in homine, quam quae *aestimativa* et *memorativa* dicitur in brutis animantibus [187]. Ut ceterae facultates, ordinis licet sensitivi, puta phantasia, nobiliorem in homine, quam in ceteris animantibus, operationem sortiuntur

propterea quia ex altiori principio dimanant et ad excellentiorem finem a natura ordinantur ; sic etiam aestimativa ac memorativa, quaeque idcirco *cogitativae* nomine insigniuntur, ut similitudinem quamdam referant ipsius vis collativae conceptuum quae est propria rationis humanae. De hac itaque facultate haec habet Angelicus, expendens quotuplici modo aliquid dicitur sensibile *per accidens* relate ad sensus proprios seu exteriores, quod tamen per se cognoscitur ab aliqua alia facultate eiusdem sentientis. " Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu... Si vero apprehendatur in singulari, ut puta quum video *coloratum* percipio *hunc hominem* vel *hoc animal*, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim *cogitativam* quae dicitur etiam *ratio particularis*, eo quod est collativa intentionum particularium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium. Nihilominus tamen haec virtus est in parte sensitiva: quia vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur. In animali vero irrationali fit apprehensio intentionis individualis per *aestimativam* naturalem, secundum quod ovis per auditum vel visum cognoscit filium, vel aliquid huiusmodi. Differenter tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa. Nam *cogitativa apprehendit individuum, ut existens sub natura communi; quod contingit ei in quantum unitur intellectivae in eodem subiecto: unde cognoscit hominem, prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum. Æstimativa autem non apprehendit aliquod individuum, secundum quod est sub natura communi, sed solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis : sicut ovis cognoscit hunc agnum, non in quantum est hic agnus, sed in quantum est ab ea lactabilis, et hanc herbam in quantum est eius cibus.* „ (2. *De Anima*, lect. 13.) Huc usque S. Thomas. Ne vero pinguis et periculosi admodum erroris ansam inde arripias, haec diligenter animadvertito.

I. Nullo pacto, neque ex mente Angelici, neque secundum rei veritatem, haec doctrina sic accipi potest, quasi vis cogitativa in homine, prout scilicet ad ordinem sensitivum spectat, usque eo se protendat, ut τὸ τί ἦν εἶναι rei cuiuspiam percipiat. Id quippe est proprium intellectus, qua intellectus est, ut ante notavimus cum Aristotele et Aquinate [265]. Nec refert, quod dicatur ipsa ratio quidditativa rei percipi singulariter: sic enim percipitur ab intellectu Angelico, et perceptio rei singularis, *si quidditativa sit*, perfectior adhuc est, quam perceptio quidditativa rei dumtaxat in communi: est quippe distinctior. Quare S. Thomas in recitato testimonio oculatissime distinxit, cum id quod a cogitativa percipitur vocavit *intentionem particularem*, non vero *rationem*, quod nomen semper adhibet quando sermo est de perceptione quidditatis ut quidditas est. Intentio siquidem est etiam in facultate sensitiva percipiente *rem*, non vero *quidditatem* eius. Lege quae idem S. Doctor tradit cum Aristotele (3. *De Anima*, lect. 8.), ubi, ut diximus, capitale hoc discrimen sensum inter et intellectum exponit. Concedo equidem, alicubi in Opusculis quae circumferuntur sub nomine S. Thomae, id etiam legi, pertinere scilicet ad cogitativam percipere quidditatem rei: sic nempe legitur in Op. XXIX, al. XV. *De principio individuationis*. Sed dato etiam eiusmodi opusculum esse genuinum foetum S. Doctoris, ex ipso contextu patet, nomine *quidditatis* intelligi *substantiam*, non vero ipsam substantiae rationem, dicentem scilicet *quid sit aliquid esse substantiam*. Accedit etiam manifestissimum argumentum ductum ex verbis paulo ante recitatis. Sic enim per cogitativam percipitur *hic homo*, ac per aestimativam percipit ovis *hoc lactabile*. Atqui in nullius mentem venire potest per aestimativam naturalem percipi ab ove τὸ τί ἦν εἶναι expressum his verbis, scilicet *hoc lactabile*.

II. Cum *locutio* sit propria actio intellectivi qua talis, *verba* autem exteriora sint signa intellectuum, minime dici potest, humanum sermonem, neque ex toto, neque ex parte, esse propriam et directam expressionem rerum exteriorum, prout sunt in parte cogitativa. Secus enim

locutionem tribuere oporteret brutis animantibus: cogitativa enim non differt essentialiter ab aestimativa naturali.

III. Puto igitur, rem hanc explicari debere proportionali quadam ratione, tametsi inversa, ac ante declaravimus [324] cognitionem rei singularis quae habetur ab intellectu, quaeque directe exprimitur terminis *singularibus ex demonstratione*. Termini nimirum eiusmodi, puta *hic homo*, exprimunt per modum cuiusdam totius cognitionem quasi complexam ex elemento intellectuali per vocem *homo* expresso, et elemento in phantasmate sensibili designato per pronomen demonstrativum *hic;* quae complexio fit ope reflexionis quam declaravimus. Similiter cum dicitur per cogitativam apprehendi *hic homo*, tali ratione loquendi exprimitur etiam cognitio quasi complexa ex elemento intelligibili quidditativae rationis *humanitatis*, et elemento sensili quo cogitativa virtus huius quidditatis *singularizationem advertit*, eo modo quo aestimativa dicitur sentire seu advertere lupum *quasi inimicum naturae*. Utriusque vero elementi complexio fit in homine ob identitatem subiecti utriusque facultatis. Quare S. Thomas. " Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: *non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*, ut patet in 1. De Anima, text. 61. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 6. ad 3.) Differt autem perceptio ista rei singularis quae per cogitativam habetur, a perceptione eiusdem rei singularis, ut relucet dumtaxat in phantasmate, dupliciter. Quae enim est in phantasmate, se extendit tantum ad accidentia propria vel communia; quae vero fit per cogitativam, se extendit etiam aliquo modo ad substantiam quae latet sub accidentibus, ut dictum est. Secundo, quae fit per imaginationem, est praevia ad operationem intellectualem; quae vero est per cogitativam, saepenumero consequitur operationem mentis, secundum quod pars superior in homine movet inferiorem, ut in disputatione sequenti explicabimus. Lege S. Thomam (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a. 5.), ubi posteriorem hanc rationem mire declaratam invenies.

SECTIO XI.

De cognitione immaterialium.

327. **De iis quae immaterialia dicuntur praecisive.** Ut in Logica declaratum dedimus [402], dupliciter ratio aliqua immaterialis dicitur, *praecisive* et *negative*. Priori modo sic vocantur rationes illae intelligibiles, quae etsi veritatem habent in rebus quoque materialibus, eas tamen sic transcendunt, ut veritatem quoque habeant in rebus plane immaterialibus. Eiusmodi sunt potissimum rationes quas in Philosophia Prima enumeravimus. Dicuntur autem *negative* immateriales, quum eas res dumtaxat respiciunt quae nec materia constant nec a materia dependent, spirituales scilicet, cuiusmodi est anima rationalis, et Deus O. M. Iam age, quod spectat notiones prioris generis, quas mens nostra concipit, res facilis est ex dictis, neque aliquid superest addendum. Ut enim ex praecedenti sectione patet, hae notiones vel sunt omnino transcendentes, puta ratio entis, unius, veri, iisque consimiles, vel plus minusve contractae ad certum rerum ordinem, ex. gr. notio causae, habitus, etc. Priores sola abstractione mentis obtinentur, ad easque pertinent maxime primordiales illi conceptus plane irresolubiles, unde principia complexa communia seu axiomata efflorescunt, quae sunt quasi radix et fons omnis certitudinis et evidentiae quae in subsequentibus cognitionibus continetur [*Pr. Ph.* 394, seqq.]. Quoad rationes autem alterius generis, semper in his efformandis elucet aliqua synthesis, quatenus scilicet vel plures notiones transcendentes una componuntur, vel saltem quatenus mens notionem entis universalissimi determinato rerum generi applicando distinctiorem conceptum efformat de modo proprio quem ea universalissima ratio sortitur in tali genere. Hoc posteriori modo videntur formari suprema genera quae categoriae appellantur. Quod si spectetur me-

thodus seu via quam mens tenet ut conceptus quidditatum plus minusve complexos efformet, haec methodus seu via non est alia, quam quae in Logica declarata fuit ad obtinendam bonam rei definitionem [102]; siquidem conceptio quidditatis est ipsa rei definitio mente concepta. Contingit autem falsitas in talibus conceptionibus dupliciter. Uno modo secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si propria ratio unius generis, puta relationis, attribuatur alteri generi, ex. gr. qualitatis. Alio modo, si partes definitionis componuntur invicem, quae sociari simul non possunt, ut si quis cum Lockio conceptum substantiae cum conceptu qualitatis permiscens, substantiam conciperet ut meram qualitatum aggregationem. *Et propter hoc*, concludit S. Thomas, *in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.* (*Summa th.* 1. p. q. 17. a. 3.)

Venio nunc ad conceptionem rerum immaterialium, quae negative sic dicuntur.

THESIS XVII.

Anima humana actu intelligit se esse in suis operationibus, non quidem unum ex alio inferendo, sed perceptione immediata et intuitiva. Constituitur autem in habitu huius notitiae per suam ipsam essentiam quae est menti praesens, non per speciem aliquam seu dispositionem superadditam. Quid vero ipsa sit, nequit intelligere, nisi per species a phantasmatibus abstractas ac discurrendo, cognitione nempe analoga ac mediata.

328. ***Probatio I. partis.*** — Existere in omnibus ratione utentibus cognitionem propriae animae, de qua primo loco in thesi est sermo, ex eo patet, quod unusquisque percipit se vivere et intelligere. Idque tanta evidentia cuique

patet, ut ipsa dubitatione affirmetur. Quare S. Thomas. *Nullus potest cogitare, se non esse, cum assensu: in hoc enim quod cogitat, percipit se esse.* (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a. 12. ad 7.) Quod vero haec cognitio sit qualem in thesi descripsimus, sic ostenditur.

I. Ac primo itaque ut experientia quotidiana constat, minime percipimus nos animam habere nisi reflectendo in nostram operationem: ab omnibus enim anima concipitur ut *principium operationum vitalium.* Ratio autem a priori ducitur ex obiecto proprio nostri intellectus, quod est quidditas a phantasmatibus abstrahenda. Ergo prius mens nostra actuari debet in directa abstractione et perceptione talis obiecti, quo deinde possit in se ipsa redire ac se cognoscere.

II. Quod vero id minime fiat, quatenus prius per modum principii seu praemissae asseratur existentia operationum, ex quo deinceps propria existentia per modum conclusionis inferatur, ratio est, quia talis inferendi modus idoneus minime est ad hanc notitiam praebendam. Vel enim in antecedenti asseritur tantum existentia alicuius operationis seu cogitationis in universum, vel asseritur existentia operationis seu cogitationis propriae, ut propria est. Si primum, infertur quidem existentia alicuius principii, unde sit talis operatio, minime vero existentia propriae animae, siquidem hoc non continetur in propositione assumpta. Sin alterum vero dicatur, manifesta incurritur petitio principii: in propositione enim assumpta explicite affirmatur quod in conclusione duci deberet, quandoquidem qui asserit *se cogitare*, perinde est ac si dicat, in se esse *aliquid unde et in quo sit cogitatio*, qui est ipsissimus animae conceptus.

III. Dicendum est itaque, hanc cognitionem esse immediatam. Cognitio autem immediata quatenus est de re praesentialiter existente, vocatur intuitiva [304, 308]. Cum itaque talis sit ea qua in nostris operationibus intelligimus nos animam habere, merito dicitur et est intuitiva. Ex quo redditur etiam ratio tantae illius evidentiae et certitudinis quae hic habetur. Quare Angelicus. " Se-

cundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque *in seipso experitur*, se animam habere et actus animae sibi inesse: sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem 1. De Anima, princ. subiungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a. 8. ad 8.)

329. ***Declaratio ac probatio II. partis.*** — In hac altera parte praecipue declarare intendimus, qua de causa praecedens cognitio dici debeat, ex mente B. Thomae, *habitualiter animae inesse per ipsam eiusdem animae essentiam;* siquidem plures egregie in hac re falluntur. Haec itaque diligenter observa.

I. Intellectus respectu alicuius cognitionis in triplici statu potest existere, videlicet *mere in potentia*, *in habitu*, et *in actu*. Prior status elucet in intellectu respectu eorum, quae potest quidem cognoscere, sed omni caret proxima dispositione exeundi in actualem eorumdem perceptionem. Erit autem in actu, quum versatur in ipso exercitio suae operationis, considerando scilicet ea quae noscit. Inter utrumque statum interiacet secundus, pro eo quantum est quidem actus respectu prioris, et in quadam potentia adhuc respectu posterioris. Est nempe status *notitiae habitualis*, qui praeter virtutem ipsam intelligendi denotat in intellectu dispositionem aliquam proximam eum inclinantem ad actualem operationem. Iam age, in cognitione duo spectari queunt, mera scilicet obiecti *apprehensio*, et *iudicium* de veritate apprehensorum: et quantum ad utrumque intellectus dicitur esse in habitu. Primum patet in eo, qui species intelligibiles habet quidem iam abstractas, sed eis actu non utitur, ut in dormientibus. Alterum vero videre licet in intellectu innato principiorum, ut suo loco declaravimus [286, obiect. II]. Habitualis porro notitia sui ipsius de qua hic loquimur, maxime spectatur quantum ad simplicem, concretam licet, apprehensionem, unde tamen naturali quadam consecutione sequitur ipsum iudicium, ob evidentiam scilicet qua unicuique innotescit, se esse et operari. Dicimus itaque, eiusmodi habitualem notitiam respectu sui non convenire animae ob speciem aliquam seu

dispositionem superadditam, sed ad hoc sufficere ipsam eius essentiam, quae per modum principii est actu praesens operationibus ex ea procedentibus ipsique immanentibus: quod his verbis S. Thomas declaravit. " Quantum ad cognitionem habitualem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis suiipsius: sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. „ (*loc. cit.*) Et in responsione ad ea quae ipsi sibi obiecerat, inter alia notatu dignissima, haec habet. " Notitia qua anima se ipsam novit, non est in genere accidentis, quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam.... Est intelligendum, quod mens se ipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsa mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut et ex specie habitualiter in mente recepta est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. „ (*loc. cit.* ad 14., et ad 1 sed contra.)

II. Re sic declarata, haud difficulter eius probatio intelligitur. Ut enim cognoscitiva facultas dicatur esse in proxima dispositione exeundi in suam operationem, duo requiruntur et sufficiunt. Primo quidem ex parte obiecti requiritur, ut hoc vel per se ipsum, vel per speciem sui vicariam sit actu cognoscibile. Secundo autem ex parte ipsiusmet facultatis requiritur, ut haec sit expedita ad operationem, illam in promptu habens cum libuerit. Atqui respectu concretae illius perceptionis de qua loquimur, utrumque anima habet per suam essentiam. Ergo anima recte dicitur per suam ipsam essentiam constituta in habitu huius perceptionis seu notitiae.

Probatur minor quoad 1^{am} partem. Obiectum enim

non est per se ipsum cognoscibile sed solum media specie superaddita, vel propter materialitatem, vel propterea quia seipso minime coniungitur cum facultate per modum obiecti proportionati. Atqui neutrum habet locum in anima rationali ratione suae essentiae. Haec enim imprimis habet esse immateriale, quod etsi communicatur corpori, materiae tamen capacitatem excedit. Praeterea, respectu cognitionis de qua loquimur, anima non obiicitur intellectui nisi secundum quod est principium operationum in quibus ipsa percipitur. Atqui anima rationalis per suam essentiam est principium talium operationum. Ergo per suam essentiam est praesens menti per modum obiecti ei omnino proportionati respectu cognitionis praedictae.

Probatur minor quoad 2^am^ partem. Anima quippe humana, tametsi sit forma corporis, ipsa tamen est immaterialis forma subsistens in suo esse, et hoc per suam essentiam. Atqui proprium est talium formarum, ut perfecte replicari possint in seipsis, atque adeo subsistentiam propriam agnoscant: cuius rei gratia supremae vitae gradum obtinere dicuntur [57]. Ergo supervacanea est superaddita dispositio, ut mens sic in seipsam redire valeat. Ad rem S. Thomas. " Redire ad essentiam suam nihil aliud est, quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, ut patet in singulis sensibus: sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt se ipsas. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 2. ad 1.)

330. ***Probatio III. partis.*** — Tractanda modo est altera cognitio quae de anima habetur, intelligendo scilicet non solum *utrum sit*, sed *quid ipsa sit*. Discrimen huius cognitionis a praecedenti sic declaratur a S. Thoma. " De anima, ait, duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in 9. de Trinitate, c. 4. Una

quidem qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium, et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura: cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo: *unde per hanc cognitionem cognoscitur, an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima et quae sunt per se accidentia eius.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a. 8.) Hic agentes itaque de hoc altero modo cognitionis duo asserimus in thesi, quae sic probantur.

I. Si enim agatur de ipsis apprehensionibus simplicibus seu conceptibus quibus essentia animae in mente adumbratur, per species dumtaxat a sensibilibus derivatas hi conceptus formari possunt: siquidem in his habetur proprium intellectus humani obiectum. Patet autem, eiusmodi conceptus analogica tantum proportione animae spirituali convenire posse. Nec refert, quod anima immediate, immo intuitive etiam percipiat se esse, ut ante probatum est. Nam percipit utique se esse, sed *ut principium suarum operationum*, cognitionis scilicet et appetitionis. Quae autem sit propria ratio huius principii derivatur ex propria ratione ipsarum operationum, et haec ulterius ex propria ratione obiecti earumdem, quod obiectum diximus esse quidditatem rei sensibilis. Et re quidem vera, si examinentur conceptus omnes quos de anima nostra formamus, hac et non alia ratione effornatos esse patebit.

II. Si vero agatur de iudicio quo praedictas conceptiones componentes earumdem veritatem de animae natura speculamur, constat, opus esse discursu eoque valde subtili. Nam, ut paulo ante dictum est, per immediatum conscientiae testimonium apprehendimus animam ut principium suarum operationum. Ut autem inde cognoscatur propria eius natura, necesse est cognoscatur propria natura harum operationum, earumdem distinctio ac mutua habitudo, item ipsarum distinctio a suis obiectis et depen-

dentia quam ab ipsis habent: necesse est etiam intimum nexum agnoscere quem cum materia habet cui unitur, et sexcenta alia generis eiusdem, ad quae profecto internoscenda multis et accuratis comparationibus et ratiociniis egemus. Ad rem S. Thomas. " Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam: et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio: unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt. „ (*Summa th.* 1.p. q. 87. a. 1.) Id ipsum cernere licet in ipso obiecto proprio intellectus nostri. Certe quidem corpora eorumque proprietates esse, immediate et intuitive apprehendimus, et sine discursu ac dubitatione affirmamus. Sed ita res non habet, ubi agatur de intima quidditate cognoscenda corporeae naturae corporearumque proprietatum.

331. ***Obiectio diluitur.*** — Anima humana est principium operationum etiam quae ad vitam pure vegetativam pertinent, atque adeo eius essentia est actu praesens his quoque operationibus, per modum principii scilicet. Atqui certum est, nos non habere conscientiam nec actualem nec habitualem harum operationum, sed solo discursu eas agnosci. Ergo non sufficit haec praesentia, ut anima dicatur cognitionem habitualem sui habere.

Ut huic difficultati, quae in re praesenti praecipua est, fiat satis, puto revocari huc debere distinctionem, quam ante recitavimus ex Suarez [311, III] de duplici modo, quo aliquis actus percipi dicitur, *exercite* nimirum, et *signate.* Prior perceptionis modus consistit in experientia quae intrinsecus comitatur ipsum actum dum elicimus, qua experientia scilicet illum ut rem nostram advertimus, tametsi expressa reflexio non fiat. Existimo itaque dicendum, eiusmodi apperceptionem exercitam esse quamdam quasi proprietatem intrinsecam omnibus et solis operationibus intentionalibus, cognoscitivis scilicet et appetitivis, et huius rei gratia operationes id genus, eaeque dumtaxat dicuntur

animae praesentes, praesentia scilicet non physica dumtaxat, sed *obiectiva*. Haec porro praesentia est ea quae requiritur ut obiectum sit actu cognoscibile.

Instabis. Ex dictis videtur consequi, experientiam ipsam propriae operationis, puta intellectionis, distinguendam esse ab ipso actu intellectualis reflexionis qua anima intelligit, se intelligere et esse.

Respondeo. *Conc. conseq.* Si enim quis attente consideret, plura discrimina inter utrumque inveniet, modo haec experientia propriae operationis non concipiatur quasi actus quidam cognitionis distinctus ab ipsa operatione quam dicimur experiri, sed solum ea ratione qua id declaravimus cum Suarez. Haec discrimina tria sunt potissimum. Etenim primo, exercita haec experientia, quam nonnulli *conscientiam directam* appellant, comitatur omnes actus intentionales, cognitionis scilicet et appetitus, immo est quasi proprietas eorumdem, prout differunt ab actibus pure vegetativis. Contra, ipse actus conscientiae proprie talis, seu *reflexae*, qua quis intelligit se esse et intelligere, est operatio solius intellectus, neque omnes actus comitatur. Secundo, praedicta experientia et quasi sensus propriae operationis se habet ad actum conscientiae per modum motivi seu causae determinantis; unde fit, ut notitia intellectualis qua conscimus nos esse et vivere, sit cognitio maxime intuitiva, ut quae determinata est a suo obiecto praesentialiter existente prout huiusmodi. Tertio denique, in eo quod anima in ipso exercitio suarum operationem eas dumtaxat experiatur ut suas, se habet passive potius quam active, ut ante diximus [303]. Contra vero, in actu intellectualis reflexionis, qua intelligit se esse et vivere, *expressam speciem* seu similitudinem format sui esse et vivere, quae expressa species est verbum mentale sui ipsius, quod theologi praecipue considerant, quum aliqua ratione adumbrare volunt Verbum quod in divinis procedit ex intellectione qua Deus intelligit seipsum.

Instabis rursus. Non potest mens intelligere se esse in suis operationibus, quin praeconceperit generalissimas notiones entis, substantiae, actus, aliasque his consimiles.

Atqui ad hos conceptus indiget speciebus, ut pluries dictum est. Ergo non sufficit animae essentia, prout est praesens in suis operationibus, ut mens intelligat se esse et operari.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Prout hi conceptus secundum se et in universali spectantur, *conc.;* ut mens concrete et in singulari intelligit se reipsa esse vel habere, quod his conceptibus exhibetur seu repraesentatur, *neg.*

Verissimum quidem est, prius enasci debere in mente per abstractionem eamque directam hos conceptus generalissimos, quam ipsa mens reflectere possit in seipsam intelligendo se esse et operari. Sed si quis bene consideret, id iam spectat ad secundam cognitionem quae de anima habetur, quatenus per tales conceptus exhibetur *quid sit* anima, tametsi conceptu adhuc obscuro et initiali. Atqui ultro concessimus, eiusmodi cognitionem totam esse analogam per conceptus a rebus sensilibus abstractos. Hinc S. Thomas. " Philosopnus dicit in 3. de Anima, text. 16. quod intellectus est intelligibilis sicut alia intelligibilia: quod exponens Commentator dicit, quod *intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia:* quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 10. a. 8.) Porro ad cognitionem qua anima intelligit se esse in sua operatione, prout haec cognitio talis est, concreta scilicet et in particulari, id unum per se pertinet, ut mens intelligat se reipsa esse vel habere quod praedictis notionibus abstracte continetur. Ad hoc autem dicimus, satis esse ipsam animae essentiam secundum quod per modum principii praesens est in operationibus ex ea procedentibus eique immanentibus. Brevi: per hanc concretam sui cognitionem, ad ordinem realem existentiae referuntur quae in abstractis notionibus praehabitis per se referuntur ad purum ordinem intelligibilitatis: ad hoc vero plurimum refert cognitio eaque immediata et intuitiva quae ex ipsa praesentia reali obiecti determinetur; quod quidem respectu animae nostrae explicamus per cognitionem illam sui *habitualem*, de qua Angelicus.

THESIS XVIII.

Nisi agatur de cognitione intuitiva qua Deus per essentiam videatur, tenendum est, conceptus simplices qui de perfectionibus divinis habentur, analogos omnes esse oportere; iudicium autem de veritate eorumdem nonnisi mediatum esse posse, h. e. vel per viam fidei auctoritate innixae, vel per cognitionem a posteriori derivatam.

332. ***Probatio I. partis.*** — Etiam in re praesenti distinguere oportet ordinem mentis simpliciter apprehendentis a iudicio de veritate apprehensorum. Spectato igitur priori ordine, universaliter affirmamus, ab omni intellectu qui Deum minime videt per essentiam, nullum conceptum repraesentativum perfectionum divinarum formari posse nisi secundum analogiam. Quid autem veniat nomine conceptus analogi, ante declaravimus [305].

Iam vero, potissimum huius rei argumentum inde petitur, quod, ut suo loco demonstrabitur, nulla perfectio creata cuiuscumque ordinis convenientiam habere potest cum perfectionibus divinis, nisi analogam, effectus scilicet virtutem causae, ne generice quidem, adaequantis. Atqui manifestum est, ex effectu eiusmodi non posse efformari conceptum proprium ipsius causae, sed analogum tantum. Ad rem Suarez " Nullus effectus Dei ita adaequatur illi, ut propriam eius similitudinem referat; et ideo manifestare non potest propriam quasi differentiam, seu ultimum constitutivum Dei, prout in se est. Item, quia modus essendi Dei est altioris ordinis ab omni creatura, magisque distat a creatura etiam spirituali, quam creatura spiritualis a materiali. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 12. n. 7.)

Confirmatur haec ratio ex triplici modo habitudinis quo creaturae concipi queunt respectu Dei. Nam consi-

derari possunt vel secundum ipsam habitudinem formalem effectus ad causam, et sic habetur via *causalitatis;* vel secundum ipsam entitatem quae est effecta, et tunc habetur via *excessus*, et *remotionis*. Si enim spectatur id secundum quod creatura Creatorem imitatur, tunc perfectio concipi debet in Deo esse excellentiori adhuc modo quam reluceat in creatura vel etiam in nostra conceptione: et haec est via *excessus*. Quod si spectatur, ut ab hac imitatione deficit, existet via *remotionis*, ad quam spectant attributa Dei quae *negativa* dicuntur. Patet autem, per hos omnes conceptus vel non repraesentari ipsam perfectionem divinam sed habitudinem dumtaxat extrinsecam, vel repraesentari quidem, sed potius quomodo non sit, quam quomodo sit, quod longe abest a cognitione rei propria et quidditativa (1).

---

(1) Hanc rem egregie declaravit Suarez, loquens de praedicatis quae de Deo concipimus. " Quaedam enim, ait, ut distinxit Dionysius c. 2. de Cael. Hier., negativa sunt, alia affirmativa, sub quibus ex utrisque composita, seu mixta comprehenduntur. Affirmativa rursus aut absoluta sunt aut respectiva.... Praedicata igitur quae absoluta sunt, prout a nobis Deo attribuuntur, non perficiunt quidditativam cognitionem eius. Quia vel sunt analoga et communia Deo et aliis, vel si fiant propria Dei, sunt confusissima et vix fiunt propria nisi adiuncta negatione. Assumptum patet, quia haec omnia, ens, bonum, perfectum, substantia, sapiens, iustus, et similia, quae proprie de Deo dicuntur, communia sunt creaturis; quod si velimus concipere, ut propria sunt Dei, id facere non possumus nisi sub confusione quadam, ut cum dicimus, Deum esse summe sapientem, aut ens complectens omnem perfectionem, vel quid simile. Plerumque autem id facimus adiuncta negatione illius imperfectionis, quam tale praedicatum solet in creaturis habere, ut aliquo modo explicemus id, quod confuse apprehendimus de tali perfectione prout in Deo est.... Per conceptus ergo positivos et absolutos non cognoscimus quidditative Deum: constat autem, quod licet adiungantur conceptus negativi, non possunt quidditativam cognitionem consummare, quia per illos directe ac formaliter potius cognoscitur quid Deus non sit, quam quid sit: quatenus vero per illam negationem declaratur aliqua excellentia perfectionis divinae, manet cognitio in eadem confusione et caligine. Atque idem est etiam, si omnibus his conceptibus absolutis addantur respectivi, ut Creatoris et similes: tum quia illa

Obiicietur fortasse, id valere quidem de notionibus adquisitis per contemplationem rerum creatarum, non vero de iis quae a Deo immediate acciperentur, sive per infusionem, sive in ipsa creatione, ut de Intelligentiis separatis theologi loquuntur. Ceterum hoc effugium iam occlusimus ex iis quae cum S. Thoma alibi notavimus [300, III], ubi docuimus, impossibilem esse speciem ullam seu similitudinem intentionalem, licet expressam, quae sit propria repraesentatio Dei ut in se est. Et re quidem vera, non video qua consecutione potest quis concedere eiusmodi speciem creatam, ac simul inficiari, ex nulla creatura tamquam ex obiecto cognito proprium Dei conceptum formari posse. Ut enim loc. cit. argumentati sumus, si daretur vel dari posset eiusmodi creata species seu imago, qui illam intueretur, in ea *tamquam in propria imagine* Deum non dico intueretur sed certe cognosceret. Atqui conceptus qui de re aliqua formatur ex visa aliqua imagine, quae non utcumque, sed proprie et ut in se est illam repraesentat, est certe conceptus eiusdem rei proprius, non analogicus. Talis propterea species seu similitudo creata neganda videtur.

333. ***Declaratio et probatio II. partis.*** — Ut ea quae in hac altera parte asserimus, bene intelligantur, haec diligenter observa.

---

praedicata de formali aut dicunt denominationes extrinsecas, aut relationes rationis...; tum etiam quia proprietates reales quas per illas relationes cupimus declarare, vel sunt emanationes ad extra, quae non sunt in Deo sed in creaturis, vel solum est principium seu potestas quae in Deo est ad tales actiones, et haec etiam non concipitur a nobis nisi conceptu confuso, vel negativo, sicut de aliis attributis declaratum est.... Atque hic discursus applicari potest, servata proportione, ad quemlibet intellectum creatum. Nam licet Angelus v. g. possit distinctius et proprius concipere aliquas perfectiones, quae proprie Deo tribuuntur, ut esse spiritum, intelligentem, etc., semper tamen infinite distat a modo, quo illae perfectiones sunt in Deo, vel sistit in concipienda illa proprietate ut communi vel analoga, vel ut concipiat illam, tamquam propriam Dei, adhibet negationem aliquem, aut respectum, aut quid simile. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 12. n. 8, 9.)

I. Certum est, plura iudicia affirmativa de Deo eiusque attributis a mente nostra pronuntiari: neque hoc obstat divinae simplicitati, quia compositio quae habetur in talibus iudiciis, se tenet tantum ex parte modi quo iudicamus, non vero ex parte rei quam iudicamus. Vide sanctum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 12.). Haec vero iudicia ad duas classes revocantur. Ad primam pertinent ea quibus de Deo praedicamus conceptus per viam causalitatis efformatos, puta esse Creatorem, Dominum, et similia. Ad alteram vero, quibus Deo attribuimus perfectiones quae relucent in rebus creatis, eas concipiendo cum illo *excessu* et *remotione*, de qua paulo ante: sic dicimus Deum esse infinite perfectum, immutabilem, etc.

II. Iudicium, ut iudicium, dicitur mediatum quando *ratio obiectiva* unde movetur intellectus ad praedicatum cum subiecto componendum, non est ipsa per se veritas terminorum, sed alia. Probe autem hic notare oportet, id duplici modo fieri posse. Primo quidem mediante ratiocinio, ut passim habet locum in mente nostra. Secundo vero, sine tali ratiocinio, quo in casu iudicium dicitur *obiective*, non *formaliter*, mediatum. Huius rei exemplum elucet tum in actu vere et proprie *creditivo*, qui determinatione a voluntate accepta profertur ab intellectu [*Pr. Ph.* 312]; tum etiam quando eodem actu quo videmus effectum, eum concipimus ut effectum ac propterea cum relatione ad causam. Cum itaque universaliter asserimus, omne iudicium quod, citra visionem beatam, de Deo pronuntiatur, esse mediatum, id intelligi debet de iudicio *obiective* mediato. Certe hoc modo tantum thesis veritatem habet in cognitione naturali quam Angeli habent de Deo: et etiam in aliquibus iudiciis quae a nobis in hac materia praesertim pronuntiantur, ut suo loco commodius enucleabimus.

III. Iudicia quae de Deo pronuntiantur, non possunt dici profecta ex *caeco* quodam mentis instinctu, prout existimavit Reid cum sua schola. Nam iudicium omne, utpote respiciens obiectum sub ratione veri, est actus elicitus ab intellectu. Nihil autem naturae intellectus contrarium magis,

quam ut dicatur ex sua ipsa natura flecti in iudicia caeca atque adeo irrationalia. Confer quae in Logica diximus hac de re [th. XII]. Dicendum est itaque, in his iudiciis quae de Deo pronuntiantur, rationem aliquam ex parte obiecti menti elucere, quae ad talia iudicia proferenda intellectum vel per se ipsa determinet, vel saltem inclinet, prout veritas est evidens, aut probabilis seu credibilis.

IV. Iam age, haec ratio quare haec iudicia proferantur, duplicis generis esse potest, obiecto scilicet extrinseca, tametsi cum eo connexa, vel ei intrinseca. Illa spectat ad auctoritatis testimonium, et sic habetur iudicium de divinis mediatum per viam fidei, sive haec sit humana, sive infusa. Ratio vero intrinseca, non sunt nisi ipsae perfectiones divinae; ipsae siquidem sunt quae exigunt sic esse. Porro hae perfectiones dupliciter sunt intelligibiles. Uno modo in se et secundum se: alio modo, secundum similitudinem et quasi irradiationem earumdem in effectibus ad extra. Illud pertinet ad visionem Dei intuitivam: hoc non praebet nisi cognitionem a posteriori, atque adeo mediatam, si minus formaliter, obiective saltem. Ergo iudicium omne quod de divinis efformatur, citra visionem beatam, mediatum sit oportet, nimirum vel per viam fidei quae extrinseci testimonii auctoritate nitatur, vel per cognitionem a posteriori derivatam.

Dices. Nihil prohibet a Deo infundi conceptum aliquem repraesentativum, eumque quidditativum sui ipsius suarumque perfectionum. Atqui talis conceptus, etsi non intuitivus et facialis, Deum tamen et aliqua eius attributa repraesentabit ut existentia actu, idque immediate. Ergo dari potest iudicium de Deo eiusque attributorum, non quidem intuitivum, immediatum tamen.

Respondeo. *Neg. mai.* Ut enim probatum est in praecedenti parte, omnis conceptus, etsi a Deo infusus, de divinis analogus sit oportet, ac propterea non poterit repraesentare perfectiones divinas secundum proprium modum earumdem. Atqui hae perfectiones inde habent ut sint aliquid per se necessarium atque adeo actu existens: hic enim est proprius modus essendi Dei divinarumque

perfectionum, ut scilicet sint ipsum *esse per se subsistens* (1).

334. *Scholion.* – **De cognitione divinorum quae in praesenti vita habetur per gratiam.** — Cum gratia naturam perficiat, multum humana mens proficit in cognitione divinorum mediante auxilio gratiae caelestis, *in quantum*, ut ait Angelicus, *plures et excellentiores effectus eius* (Dei)

---

(1) In hac ultima instantia innuere voluimus opinionem Doctoris Subtilis. Nimirum (2. *Dist.* 3. p. 9.) duplicem distinguit cognitionem Dei, eamque propriam, non analogam, repraesentantem Deum sicuti est in se: alteram intuitivam *latius* dictam; alteram vero intuitivam *stricte* talem, seu *facialem*. Prima est cognitio quae haberetur de Deo per *speciem divinitus inditam*, quae proprio et distincto conceptu repraesentet divinam essentiam, ac proinde *ut existentem*, licet, ut ipse loquitur, *non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem*. Alia vero habetur, citra ullam speciem, sed per ipsam divinam essentiam, secundum quod intellectui obiicitur ut in se praesentialiter existens, quemadmodum cognoscuntur ea quae *experimentalem* notitiam de se praebent. Primam autumat Scotus esse naturaliter possibilem, immo talem cognitionem haberi in statu beatitudinis pure naturalis: secunda autem constituit visionem Dei beatificam supernaturalem quam expectamus. " Non expectamus, ait, cognitionem de Deo, qualis possit haberi de ipso, ipso (per impossibile) non existente, vel non praesente per essentiam: sed exceptamus intuitivam, quae dicitur *facie ad faciem*, quia sicut sensitiva est *facialis*, scilicet rei secundum quod est praesentialiter existens, ita et illa quam expectamus. „ (*loc. cit.*). Suarez hanc opinionem seu distinctionem Doctoris Subtilis non probat (*Metaph.* D. 30. sect. 11. n. 21, seqq.). Ceterum, ut meum iudicium proferam, valde admodum vereor, ne huius scotisticae distinctionis refutatio legitime obtundi nequeat in ea sententia, quam plures Doctores cum Suarez tenent, de possibilitate *similitudinis alicuius creatae* quae per modum speciei sit repraesentativa Dei ut in se est. Quocirca existimo, opinionem Scoti longe validius ac securius refutari, si cum Doctore Angelico possibilitas eiusmodi speciei omnino denegetur; et certe sunt argumenta gravissima ad hoc negandum, ut diximus, sive haec species impressa, sive expressa dicatur [300, III]. Constitutio dogmatica *Benedictus Deus*, edita 28. jan. 1336. ad omnes tricas quae ex his distinctionibus enasci possunt, et ad perfectionem beatificae visionis clare explicandam, eam his verbis definivit. *Diffinimus quod.... animae Sanctorum omnium.... rident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se, nude, clare, et aperte eis ostendente.*

nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum. (*Summa th.* 1. p. q. 12. a. 13. ad 1.) Hic vero observare oportet, utrovis modo cognitio nostra perficiatur per gratiam vitae praesentis, eam semper manere analogam. Et ad priorem modum quod attinet, res patet. Quantumcumque enim excellant effectus divinitus patrati ac demonstrati, semper tamen sunt Dei effectus, non Deus ipse in sua substantia. Nullus autem effectus divinus sic adaequat virtutem Causae primae, ut univoce ei respondeat secundum quodcumque praedicatum: siquidem in ipsa ratione entis dissimilia sunt. Quoad alterum vero, sic rem eleganter declarat Angelicus. " Divinae revelationis, ait, radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius dicit. Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum; non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. Unde Dionysius 1. cap. Caelest. Hier., dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium, nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum. Via autem quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias supernaturales secundum cognitionem *quid est*. Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione *quid est*, sed solum cognitione *an est*, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas. „ (Super Boëth. *De Trinitate*, q. 6. a. 3.) Nempe revelatio divina in praesenti vita *subaudit* modum nobis cognoscendi connaturalem, atque adeo perfectiones divinas nobis exhibet pro captu nostro cognoscendas, hoc est, non prout in se sunt, sed prout nobis ex analogia notionum quas ex creaturis praeconcepimus, intelligi possunt. Facit igitur divina revelatio ut plura et altiora cognoscamus; facit etiam ut quae naturaliter nobis pervia sunt, faciliori, securiori, et firmiori certitudine teneamus: non tamen conceptiones nostras transfert ad alium repraesentationis modum, ut cernere licet in mysterio divinae Trinitatis.

SECTIO XII.

De naturali nexu intellectus cum sensu in usu notitiae iam adquisitae.

335. **Quaestio eiusque solutio ex mente Aquinatis.** Pro coronide doctrinae de humano intellectu, resolvenda manet quaestio quam B. Thomas proponit (*Summa th.* 1. p. q. 84. a. 7.). Cum enim constet ex his quae huc usque disputavimus, intellectum dependere a parte sensitiva in adquisitione specierum, investigandum superest, an postquam adquisitae fuerint, possit libere eis uti absque ulla dependentia a sensibus. Si res a posteriori definiatur, ex conscientiae testimonio constat, eam ita habere. Nunquam enim experimur intellectum operari, etiam in recogitatione eorum quae iam habitualiter novit, quin phantasia cooperante iuvetur. Hinc si aliqua de causa imaginationis organum laesum aut impeditum fuerit, consequenter ipsam operationem intellectualem impediri aut turbari videmus, ut patet in somno et in phreneticis. Huius rei duplex ratio assignari potest. Alteram suppeditat connexio naturalis qua animi facultates mutuo se iuvant impediuntque. Obiectum siquidem intellectus, in hoc statu coniunctionis cum corpore, est quidditas in re sensibili. Facilius autem et promptius circa tale obiectum anima per phantasiam quam per intellectum operatur. Hinc cum intellectus ad suum obiectum attendit, id ipsum suo modo facilius praestat phantasia, per phantasmata scilicet quae operationibus intellectualibus aliquo modo respondent. Alteram rationem ex proprio modo essendi huius quidditatis sic declarat Angelicus. " Intellectus.... humani, ait, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.... De ratione autem huius naturae est quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali.... Unde natura lapidis,

vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, et speculetur naturam universalem in particulari existentem. „ (*loc. cit.*) (1).

336. **Notanda in doctrinam praecedentem.** — Hic vero tria animadvertere oportet.

I. Etsi hae operationes, intellectus scilicet et phantasiae, tam arcto nexu consociantur invicem, sedulo tamen distinguendae sunt. Differunt quippe essentiali differentia eaque multiplici, ut ante declaratum habes [206]. Sedulo etiam adverte, ad imaginationem quidem spectare, attento ordine naturae, ut species suppeditet rerum intelligibilium: iudicium tamen de earumdem veritate esse exclusive proprium ipsius intellectus. Quare qui in iudicando ab imaginatione ducuntur, saepenumero et gravissime deerrant.

II. Phantasmata nequeunt esse repraesentationes propriae nisi obiectorum per se sensilium. Hoc tamen nihil prohibet, quominus cum rationibus intelligibilibus et spiritualibus connectantur, secundum aliquem modum analogicae similitudinis, vel alterius connexionis, puta effectus cum causa. Apposite rursus Angelicus. " Incorporea quorum

(1) Haec ratio S. Doctoris per se et immediate concludit duntaxat quoad cognitionem *perfectam*, mediate tamen et a fortiori id ipsum concluditur quoad cognitionem imperfectam. Apposite Caietanus. " Cum enim intelligere sit operatio immaterialis, et consequenter a corpore et a corporeis conditionibus se se elevans, si intellectio perfecta alicuius obiecti in aliquo intellectu adeo depressa, atque obligata corpori est, ut phantasmate egeat corporeo, a fortiori intellectio imperfecta, cui minus debetur elevatio a materialibus conditionibus magis alligata erit phantasmati. Experimur enim in nobis quod quanto perfectius contemplamur, tanto purior redditur a phantasmatibus cognitio, quamvis totaliter denudatam non habeamus. Oportet igitur, in omni nostra cognitione phantasmata concurrere, si perfecta absque phantasmate fieri nequit. „ (In 1. p. *loc. cit.*)

non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur: Deum autem, ut Dionysius dicit c. 1. de Div. Nom. lect. 3., cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata. „ (*loc. cit.* ad 3.)

III. Saepenumero phantasmata quae actionem intelligendi comitantur, cum obiecto intellecto nonnisi externo aliquo associationis nexu coniunguntur. Inter haec principem locum tenent phantasmata vocabulorum. Ceterum minime putandum est haec sola intellectui deservire. Multa enim cogitamus, quae qua voce significentur nescimus, vel saltem non recordamur. Sed ea de re plura dicenda veniunt.

337. **Sententia Traditionalium.** — Quoniam ad hunc locum devenimus, de connexione scilicet conceptionum intellectualium cum phantasmatibus vocabulorum, ipsa res nos admonet, ut de opinatione Traditionalium aliquid dicamus, cum inter systemata ad originem idearum spectantia a non paucis hac nostra aetate celebritatem obtinuerit. Plura ea de re alibi diximus [*Pr. Ph.* 286, seqq., 375], quae tamen in praesenti plenius exponenda et expolienda veniunt. Huius systematis summa, ut ipsum eius nomen indicat, in eo est ut iudicetur plane necessarium magisterium traditionale pro explicatione vitae intellectualis. Docent siquidem huius sententiae patroni, homini sine traditione orali aliorum hominum cognitionem intellectualem fore impossibilem, adeoque primo homini revelari debuisse veritates, quae deinceps per generationem et socialem institutionem ad posteros dimanarent. Ideo autem in hanc opinionem devenerunt, ut ita facilius et efficacius ostenderent humanae rationis infirmitatem, divinaeque revelationis necessitatem omnimodam, et ita rationalismi

errorem radicitus evellerent. Haec est systematis summa. Triplici vero sub forma proposita fuit hactenus.

Prima et severissima explicatio ea est quam protulit De Bonald. Statuit verba sic esse necessaria ad cogitandum, quemadmodum lux ad videndum, quin rationem naturalem esse mere passivam, et nonnisi vocabulis intermediis eam recipere ideas, ita ut citra sermonem foret quidem in homine sensitiva perceptio, nulla tamen cognitio rationalis. Hinc primus homo immediate a Deo loquelam, eaque mediante primas ideas accepit, posteri per socialem educationem et sermonem : omnis vero cognitio reducitur ad actum fidei in auctoritatem docentis, sicque evadit fides principium omnis rationis et scientiae. Vide opus, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.*

Temperata est huius sententiae cruditas a Bonnetty (*Annales de philos. chrét.*, Ser. IV. to. 7, 8.), qui necessitatem sermonis et traditionis oralis coarctavit ad veritates ordinis metaphysici et moralis. Concessit autem, mentem nostram posse sine usu sermonis assurgere ad cognitionem veritatis in ordine rerum materialium : tum etiam veritates ipsas revelatas semel acceptas posse rationibus naturalibus fulcire et demonstrare. Id ipsum docuit I. Ventura (*La Tradizione, e i Semipelagiani della filosofia*, c. 1.), nisi quod concedit etiam, posse rationem suis viribus sibi comparare primigenias ideas entis, substantiae, boni malique, effectus et causae, aliasque his consimiles, quae tamen sine usu sermonis et sociali magisterio numquam evadent clarae et determinatae, sic nimirum ut notitiam Dei existentis, immortalitatis animae, iurium officiorumque moralium suppeditent.

Postremo vestigium quasi traditionalismi retinuerunt nonnulli, in Belgio praesertim, quatenus, ex ipsorum sententia, institutio socialis non est quidem efficiens causa quae in mentem operetur ; sed *conditio* sine qua eadem mens dicitur minime posse ad expeditum usum rationis pervenire. Quod quidem minime intelligendum est de necessitate dumtaxat morali respectu veritatum intellectu diffici-

liorum, totiusque seriei veritatum rationalium quas genus humanum possidet. Hoc enim si dicerent, rem certissimam et notissimam affirmarent, nec contradicentes haberent nisi rationalistas. Intelligitur itaque huius sententiae placitum quoad veritates omnes, universe ac generatim, ordinis saltem metaphysici et moralis.

THESIS XIX.

Sermo exterior est medium, utile quidem, sed non simpliciter necessarium ad cogitandum. Potest itaque mens naturali sua virtute, citra sermonem oralem, ad plurium veritatum certam et determinatam cognitionem pervenire, ordinis etiam metaphysici et moralis.

338. ***Probatio I. partis.*** — Priusquam res probetur, observa, vocabula dupliciter explicationi vitae intellectualis deservire. Primo quidem ut phantasmatum vices gerunt: experimur siquidem frequentissime, non alia phantasmata menti obversari cum cogitamus, nisi vocabulorum quae res cogitatas significant. Secundo, prout sunt instrumenta magisterii, quibus unus alteri cogitationes suas communicat, ab eoque eruditur. Etsi enim id aliis etiam signis fieri potest, ut sunt gestus, pictura, aliaque id genus, constat tamen, principem locum hac in re deberi sermoni orali qui propterea quasi commune vinculum humanae societatis habetur. His positis, patet probatio.

I. Ac primo quidem manifesta est vocabulorum utilitas. Si enim ea spectes ut phantasmata, ex una parte maxime recedunt a materialitate quae ceteris phantasmatibus est communis; ex alia vero, quum signa sint arbitraria [*Pr. Ph.* 21], omnibus rebus designandis accommodantur, praesertim attenta eorum propemodum infinita multitudine et varietate. Hinc facillime adhiberi queunt

pro cognitione qualibet quin mens distrahatur a considerationе rerum a materia abstractarum. Si vero ea spectes ut instrumenta magisterii, patet etiam locutionem oralem ad hoc munus esse aptissimam. Imprimis enim valde iuvat ad excitandam mentis attentionem et reflexionem; tum vero facili negotio ea mediante proponi potest audienti ordo quem sequi oportet ad veritatis cognitionem capessendam. Atqui in his duobus consistit modus adquirendae veritatis per disciplinam, ut alibi declaratum habes [*Pr. Ph.* 375]. Confer M. Liberatore (*Della conoscenza intellettuale*, libr. 1. c. 3. a. 11.).

II. Non propterea tamen vocabula existimari queunt ut absolute necessaria ad cogitandum. Patet hoc aperte, si quis propriam vocabulorum naturam consideret. Sunt enim signa arbitraria, ut dictum est, atque adeo non natura sed voluntate rem significant. Atqui signa eiusmodi conceptionem rei significatae non ingenerant sed aliunde partam iam subaudiunt. Ergo mentis evolutio in cogitando non necessario pendet a sermone. Pulchre Augustinus. " Quum mihi signum datur, si nescientem me invenit, cuius signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: *Et saraballae eorum non sunt immutatae*, Dan. III. 94. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego, hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum mihi est facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus *caput*, aures meas impulerunt, tam nescivi quod significarent, quam cum primo audirem legeremve *saraballas*. Sed cum saepe diceretur *caput*, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quod quidem, ut dixi, non significatu sed adspectu didiceram. Itaque magis signum, re cognita, quam signo dato, ipsa res discitur. „ (*De Magistro*, c. 10.)

Nec dicatur hoc argumentum valere quoad conceptionem rerum materialium dumtaxat, non vero quoad conceptiones, claras saltem et distinctas, rerum insensibilium. Nam ideae quae circa res materiales versantur, magna ex parte ad mundum etiam spiritualem se protendunt, ut sunt ratio entis, substantiae, causae, aliaeque his consimiles. Praeterea conceptiones omnes mentis, aliae sunt incomplexae, aliae vero complexae. Si de prioribus sit sermo, quaecumque illae fuerint, manifestum est, eas praesupponi a sermone, non vero per sermonem gigni, ut argumentum quod fecimus evidenter convincit. Sin vero agatur de ideis complexis, tametsi sermo exterior plurimum confert ad instituendam synthesim, qua eiusmodi conceptiones in mente gignuntur, haec tamen synthesis tandem aliquando procedere debet ab interiori activitate ipsius mentis. Vocabula enim, ac generatim aliorum hominum magisterium, hoc solum munus exercent, ut mentem excitent ac dirigant, quemadmodum exteriora medicamina relate ad valetudinem corporis conservandam aut recuperandam. Iam vero, nihil omnino prohibet, quominus haec activitas, ad praedictam synthesim perficiendam, aliunde etiam excitetur ac dirigatur, puta ab ipso innato desiderio sciendae veritatis quo omnes extimulamur, una cum externis obiectis eorumdemque mutua ac naturali relatione.

339. ***Probatur II. pars.*** — Sequitur ex praecedentibus. Nam ad veritatem certo cognoscendam ea requiruntur et sufficiunt, quae satis sunt ad ipsum iudicium mentis cum certitudine proferendum: siquidem veritas per iudicium habetur in mente ut cognita in cognoscente. Atqui, citra sermonem oralem, mens cum certitudine iudicare potest de rebus determinatis, ad ordinem etiam metaphysicum et moralem spectantibus. Ratio est, quia ut tale iudicium habeatur, requiruntur et sufficiunt conceptiones simplices, earumdemque synthesis una cum naturali veritatis evidentia, quae inde effulget. Atqui haec omnia, ut ostensum est, possunt haberi, etiam quoad res immateriales et morales, citra sermonem oralem. Ergo.

Confirmatur. Haec enim necessitas sermonis triplici

ratione adstrui potest et reipsa adstruitur ab adversariis quos refutamus. Primo, quatenus sermo dicatur esse causa intrinsecus efficiens qua ipsae conceptiones in mente gignantur. Hoc vero dici non potest. Eiusmodi quippe causa efficiens est ipsum intellectuale lumen quo ab ipsa natura instruimur. Secundo adstrui potest haec necessitas propterea quia exterior sermo est criterium plane necessarium diiudicandae veritatis, quasi scilicet citra et ante fidem aliorum locutioni adhibitam nulla certitudo in mente haberi queat. Atqui hoc etiam est falsum omnino, ut in Logica [th. VIII] ex professo demonstravimus. Denique haec necessitas potest ita defendi, quatenus concedatur quidem, sermonem minime requiri per modum causae quae per se gignat conceptionem vel iudicium in mente, dicatur tamen esse conditio sine qua mens idonea non est neque ad cogitandum neque ad iudicium ferendum. Sed neque hoc asseri potest. Ostensum est enim, citra sermonem, existere posse principia omnia quae requiruntur et sufficiunt ad explicationem vitae intellectualis, etiam in his quae ad metaphysicum et moralem ordinem referuntur. Illud autem dicitur conditio *sine qua non*, quo remoto, removetur etiam principium sufficiens ad rei effectionem habendam.

340. *Corollarium.* — Ex dictis colligere pronum est, falso asseri, institutionem socialem externi magisterii esse medium absolute requisitum ad explicationem vitae intellectualis, et sine tali magisterio nullam patere posse veritatem in ordine rerum insensibilium et moralitatis. Quae enim adhibuimus argumenta, praesertim ultimo loco, aeque militant sive quoad sermonem oralem, sive quoad cetera quae ad eiusmodi institutionem pertinent. Ostendunt siquidem, hominem per seipsum, modo ad aetatem usui rationis consentaneam pervenerit, habere quaecumque necessario requiruntur sive ad cogitandum sive ad certum iudicium ferendum, etiam in ordine metaphysico et morali. Confer S. Thomam (Qq. Disp. *Ver.* q. 11. a. 1, 2.).

Solvuntur difficultates.

341. ***Obiectio I.*** — Necessaria fuit primitiva revelatio. Atqui haec nonnisi sociali traditione transmittitur.

Respondeo. *Dist. mai.* Si revelationis nomen large accipiatur pro quacumque manifestatione veritatis a Deo accepta, *conc.;* si stricte intelligatur pro supernaturali manifestatione divinitus facta, *subdist.;* quoad veritates omnes universe ac generatim, *neg.;* respectu veritatum superrationalium, *conc. Contradist. min.*

Divinae revelationis nomine generatim intelligitur *manifestatio veritatis divinitus facta.* Ad eam proinde pertinet ut mens a Deo illuminetur in veritatis cognitione. Hoc vero Deus dupliciter praestat. Primo quidem ut naturae auctor; dein vero ut auctor gratiae. Ad priorem modum illuminationis pertinet ipsum naturale lumen rationis quod in ipsa creatione sortimur, una cum divinae providentiae ordine huic lumini proportionato. Ad posteriorem vero modum pertinet supernaturalis doctrina divinae fidei, quae in altera vita complebitur per visionem beatam. Iam age, prior revelationis modus dumtaxat est humanae naturae debitus, et habetur etiam secluso sermone et institutione sociali. Alius vero modus revelationis necessarius est ad cognoscendas veritates ordinis supernaturalis, non vero pro cognitione quarumcumque veritatum ordinis etiam naturalis. Hanc distinctionem duplicis divinae illustrationis ita paucis complexus est Angelicus. " Cum quaelibet virtus creata sit finita, erit eius efficacia ad determinatos effectus limitata. Unde in aliquos effectus non potest, nisi nova virtus addatur. Sic igitur sunt quaedam intelligibiles veritates, ad quas se extendit efficacia intellectus agentis; sicut principia quae naturaliter homo cognoscit, et ea quae ab his deducuntur: et ad ea cognoscenda non requiritur nova lux intelligibilis, sed sufficit lumen naturaliter inditum. Quaedam vero sunt, ad quae prin-

cipia praedicta non se extendunt; sicut ea quae sunt fidei, et facultatem rationis excedentia, ut futura contingentia et alia huiusmodi: et haec cognoscere mens humana non potest, nisi divinitus novo lumine illustretur superaddito lumini naturali. Quamvis autem non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio. Praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo.... *Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione: sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione eius; in aliis etiam nova illustratione.* „ (Super Boëth. *De Trinitate*, q. I. a. 1.) Observa autem, nomen *revelationis*, proprie et severe loquendo, non convenire nisi manifestationi veritatis supernaturaliter a Deo factae. Revelatio enim, iuxta vim vocis, idem significat ac remotio veli quo aliquid tegitur, ac proinde supponit veritatem quae revelari dicitur, per se quodam quasi velamine obtegi respectu subiecti cui aperitur. Id vero stricte loquendo non competit nisi veritatibus, ad quas homo naturali lumine assurgere nequit, vel quae saltem manifestentur non evolutione naturali intelligentiae, sed per medium extra vires naturae positum, quale esset ex. gr. divinae auctoritatis testificatio.

Obiectio II. — Homo est naturaliter compositus ex anima et corpore; est etiam suapte natura socialis. Atqui utrumque videtur postulare, ut per sermonem institutionemque socialem vitam suam intellectualem explicet.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Quatenus haec requiruntur ad perfectam explicationem vitae intellectualis, *conc.;* quatenus, hoc duplici medio secluso, nullo modo, neque imperfecto, haec explicatio haberi queat, *neg.*

Compositio naturalis ex corpore et anima optime ostendit necessitatem utriusque elementi, sensibilis scilicet,

et intellectualis pro veritatis adeptione quae propria est humanae naturae, ut suo loco demonstravimus. Atqui id optime habetur etiam citra sermonem institutionemque socialem, quamvis imperfecte et difficulter. Naturalis etiam ordinatio hominis ad socialem convictum cum aliis hominibus ostendit quidem, hominem in statu solitario nonnisi imperfectissime facultates suas explicare posse, non vero omnem omnino notionem tum supremi Numinis tum legum moralium in eo statu ei defuturam, modo tamen supponatur ad aetatem usui rationis accommodatam integris facultatibus pervenisse.

Obiectio III. — Experimento constat, surdos a nativitate, omni idea intellectuali et morali carere. Ergo dicendum est, citra sermonem, veritatem humanae menti non posse patere.

Respondeo. *Nego antecedens.* Apposite M. Liberatore. " Traditionalistae, ait, nullum huius facti, quo tantopere confidunt, solidum argumentum afferre possunt. Auctoritas enim virorum in mutis edocendis peritorum qui id affirmarunt, satis superque eliditur auctoritate hominum, qui ea in re non minore peritia praestantes contrarium omnino testati sunt. Inter quos citare sufficiat Veisse, Bébian, De Gerando; quemadmodum ex eorum scriptis colligere licet. Prae ceteris commemoratione dignus est clarissimus Siccard, qui licet antea, quoad surdorum intelligentiam, opinioni traditionalistarum consenserat; deinde tamen, re accuratius examinata, se errasse ingenue declaravit et oppositam sententiam amplexus est. Ex quo eruitur quam ambiguum sit et deceptioni pronum velle ex surdorum et loquela carentium statu argumentum depromere ad controversiam hanc dirimendam. Status ille nonnisi ex ipsorum renuntiatione sciri posset. At eorum renuntiatio maxime incerta est; tum quia saepe interrogantem non rite intelligunt, tum quia saepe se dilucide explicare nesciunt, tum denique quia saepe in magna illa status mutatione non satis anteactae conscientiae memoriam retinent. „ (*Institutiones Philosophicae*, Psych. n. 199. obiect. II.)

342. *Scholion.* — **De origine sermonis.** — Tra-

ditionales, quum ex eorumdem sententia sermo sit medium vel conditio plane necessaria ad cogitandum, consequenter docent, hominem non potuisse loquelae usum invenire, sed necessario debuisse primum hominem de hac re per revelationem a Deo edoceri. Ceterum etiam in hoc a veritate deerrant. Etsi enim, ad factum quod spectat, sermo reipsa primo homini a Deo fuerit infusus, ob rationem scilicet quam S. Thomas evolvit (*Summa th.* 1. p. q. 94. a. 3.), si tamen de sola abstracta possibilitate agatur, non apparet ratio alicuius momenti quae ostendat, homines sibi relictos non potuisse propriis viribus paulatim invenire et perficere rem eiusmodi. Nam facultas edendi voces easdemque diversimode modulandi est homini naturalis, eaque nemo caret, si sit sanus et integer. Potest praeterea, ut paulo ante ostensum est, citra et ante omne magisterium externum, cogitare et in cognitionem veritatis pervenire. Ex his autem duobus necessario fit consequens, posse hominem, citra praedictum magisterium, tum reflexe advertere et cognoscere facultatem qua pollet, voces scilicet edendi et modulandi, tum etiam advertere possibilitatem eas voces earumque diversas inflexiones adhibendi ut signa proprii conceptus; quum praesertim ad hoc extimuletur a naturali inclinatione qua cietur, ut propriam mentem cum aliis communicet, adeoque signis naturalibus in hunc finem utatur et arbitraria addat. Ergo, citra externum magisterium, potest vocem adhibere ad proprii conceptus manifestationem. Atqui in hoc consistit verbum seu loquutio oralis, quae sermonem constituit. Praeterea, teste experientia, surdi muti plures simul viventes, etiam sine magisterio, inveniunt linguam signorum. Atqui facilius est hominibus sanis, loco signorum istiusmodi, vocem modulatam adhibere. Quare, in hac re etiam, tenendum quod de ceteris scientiis et artibus naturalibus docuimus, externum scilicet magisterium esse quidem medium maximopere utile ad expeditiorem loquelae usum, non tamen adeo necessarium, ut, eo secluso, homines quasi loquela a nativitate privati existant.

DISPUTATIO III.

DE HUMANA VOLUNTATE.

SECTIO I.

De voluntate universe spectata.

343. **Obiectum proprium facultatis appetitivae.** — Quid proprie veniat nomine *appetitus*, sive generatim considerati, sive prout speciatim tribuitur rebus cognitione praeditis, iam declaratum dedimus in praecedentibus [176, seqq.] nec non in Philosophia Prima [662, 663]. Ex quibus iam patet, quid in universum assignare oporteat, ut proprium obiectum facultatis appetitivae, qua cognoscentia prout huiusmodi instruuntur: est nempe *bonum apprehensum*. Quo vero haec formula penitius intelligatur, haec observa.

I. Facultas appetitiva dupliciter operatur, prosequendo videlicet suum obiectum, et aversando oppositum. Patet autem hoc posterius niti in priore. Quare obiectum proprium facultatis appetitivae spectatur dumtaxat in ordine ad ipsam ut prosequutiva est, praesertim cum ipsum nomen *appetendi* simpliciter prosequutionem potius seu inclinationem quam aversionem seu fugam significet. Hoc modo proinde intelligendum est, cum bonum assignatur ut obiectum proprium huius facultatis.

II. Bonum quod hic assignatur tamquam obiectum, potest esse verum et apparens seu existimatum, de qua divisione diximus in Philosophia Prima [490]. Et hic cer-

nitur magna differentia appetitus eliciti ab innato. Hic enim cum consistat in ipsa inclinatione a supremo Motore rebus omnibus insita in proprios fines seu actus, nequit ferri nisi in bonum quod reipsa sit eiusmodi. Ex fonte siquidem totius bonitatis nequit immediate procedere nisi bonum et inclinatio ad bonum. Contra, in appetitu elicito, cum bonum proponatur mediante cognitione ipsius appetentis; hanc autem contingit esse falsam, qua propterea proponatur tamquam bonum quod reipsa est malum: hinc contingit etiam quandoque, bonum quod sic appetitur, eiusmodi non esse nisi apparenter.

III. Aliter se habet ad appetitum ipsa *ratio boni*, aliter vero *apprehensio* qua proponitur. Illa enim est ipsa quasi virtus motiva appetitus, quae inest rei in quam fertur ut in obiectum: haec vero se habet per modum applicationis, et conditionis per se requisitae. Quoniam vero pro diverso applicationis modo unam eamdemque virtutem diversimode operari contingit, hinc aliter et aliter bonum movet appetitum secundum quod alia et alia cognitione proponitur, ut quotidiana experientia patet. Quare *esse apprehensum*, non per accidens, sed per se pertinet ad proprium obiectum appetitus. Ad rem S. Thomas. " Appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt per se differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria obiecta. „ (*Summa th.* 1. p. q. 80. a. 2. ad 1.)

344. **Absolute impossibile est, ut a cognoscente prosequutivo actu appetatur malum sub ratione mali.** — Ex tradita declaratione plura facile intelliguntur. Ac primo quidem manifestum est, quidquid nonnulli in contrarium dixerint, non posse, simpliciter et absolute loquendo, malum sub ratione mali a cognoscente appeti. Nulla enim facultas potest ferri, absolute et simpliciter loquendo, extra suum obiectum adaequatum. Atqui obiectum adaequatum facultatis appetitivae est bonum aliquod vel aliqua boni ratio, ut patet ex praecedentibus. Nam appetitus elicitus datus est a Conditore rebus cognitione praeditis ad appe-

tendum modo nobiliori, quam fiat in rebus aliis solo appetitu qui dicitur *innatus*, immo ex hoc enascitur sicut ex prima radice. Atqui appetitus innatus datur a Conditore ad propriam perfectionem suppositi. Ergo appetitus elicitus in hunc finem a Conditore inseritur rebus cognitione praeditis; alioquin hae essent in hac parte deterioris conditionis quam res inanimae. Ergo ex sua natura non est nisi appetitus boni, ut facultas cognoscitiva ex sua natura non est nisi tendentia in verum: non potest itaque ferri in rem ullam nisi sub ratione boni. Haec praeterea conclusio, ut bene ait Suarez (*De Anima*, lib. 5. c. 2. n. 3.), *est communis animi conceptio, et primum principium in philosophia morali.* Nam perinde ab omnibus accipitur bonum et appetibile, ac tamquam primum pronuntiatum in doctrina morum est illud, *Bonum est appetendum, malumque odio habendum.* Hinc sententia illa Aristotelis (3. *Ethic.* c. 1.), *Omnis pravus fit ignorans;* quia scilicet accipit malum quasi bonum.

345. **Bonum appetibile ab unoquoque est bonum ipsius.** — Hanc aliam conclusionem enuntiavit etiam Aristoteles (8. *Ethic.* c. 2.), cum dixit, *esse quidem absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est.* Ratio patet. Nam etsi bonum et appetibile conversim dicuntur, a nullo tamen appetitur nisi quod est ei appetibile. Nihil autem est cuique appetibile nisi bonum ei aliqua ratione proportionatum, aliqua scilicet ratione ad ipsius perfectionem pertinens. Quod vero est eiusmodi, eo ipso non solum est bonum, sed bonum etiam ipsi. Confirmatur a Suarez ac ulterius declaratur haec veritas sequenti inductione. " Quod appetitur, vel est bonum proprium, vel alterius. Si proprium, habetur institutum. Alterius autem bonum non appetimus, nisi quia vel in actu appetendi rationem aliquam boni proprii invenimus, vel certe quia cui tale bonum appetimus aliquo modo ad nos pertinet, sive unus nobiscum est aliqualiter. Nam aut creatura est, aut Creator. Si Creator, eatenus illi bonum volumus, quatenus ipse Deus est universale bonum rerum omnium atque adeo nostrum: et hac de causa charitas magis Deum

amat quam amantem, quia in Deo includitur bonum ipsius amantis, tamquam in fonte atque origine. Si vero est creatura, volumus illi bonum, vel quia amicus est, vel quia propinquus, vel quia homo in quo bonitatem nostrae naturae consideramus. Quod si non sit creatura rationalis, bonum ei optamus, vel quia ad nos attinet, vel quia aliqualiter in natura est nobis similis: unde D. Thomas 1. 2ae q. 27. a. 3. resolvit, similitudinem causam esse amoris, ut etiam Plato dixerat, et indicatur satis *Eccl.* XIII., quia nimirum similitudo efficit, ut bonum alterius mihi similis apprehendatur tamquam meum. „ (*De Anima*, lib. 5. c. 2. n. 7.)

346. **Discrimina cognitionem inter et appetitum.** — Tertio intelliguntur ex dictis plura discrimina notatu digna, quibus cognitio ab appetitione differt.

I. " Cognitio, ait S. Thomas, est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in rem appetitam. „ (*Summa th.* 1. p. q. 16. a. 1.) Hinc, prout idem S. Doctor alibi notat: " Operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem appetitivae magis assimilatur motui. „ (*Ibid.* q. 81. a. 1.)

II. Terminus qui per modum verbi per actionem cognoscendi producitur assimilatur proli, et actio qua producitur, generationi et conceptioni; quod minime contingit per actionem appetendi. Ratio est, quia generatio consideratur secundum quod proles procedit de substantia generantis in similitudinem naturae. Id vero apparet in processione verbi interioris, quod per actionem cognoscendi producitur: actio contra appetendi, ut dictum est, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Hinc in divinis processio ad intra quae est per intellectum, est generatio, non vero quae est per voluntatem, ut theologi explicant cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 4). Nec refert, quod similitudo etiam consideretur in amore, prout scilicet omne amans fertur in sibi simile. Ut enim eleganter advertit S. Thomas: " Similitudo aliter pertinet ad verbum,

et aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quaedam similitudo rei intellectae, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris. „ (*loc. cit.* ad 2.)

III. Terminus proprius cognitionis seu veritas est in ipso cognoscente, terminus contra proprius appetitus seu bonum est in re quae appetitur. Cognitio enim perficitur secundum quod cognoscens assimilatur cognito; in qua assimilatione rei veritas consistit. Contra, appetitio habetur secundum quod res ad se trahit appetens; trahit autem qua et quia bona. Hinc ratio veri, formaliter spectata, consequitur cognitionem; ratio contra boni praesupponitur appetitioni [*Pr. Ph.* 475, 486].

IV. Inferiora nobilitantur secundum quod a cognoscente superioris ordinis attinguntur, deprimuntur vero quodammodo, si sint cognoscenti superiora. Contra vero accidit in appetente relate ad rem appetitam; nam quo haec nobilior invenitur, eo magis crescit perfectior appetentis. Ad rem S. Thomas. " Cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente: amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quam in inferioribus: inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni. „ (*Summa th.* 1. q. 108. a. 6. ad 3.)

347. **Qua ratione unio amantis cum amato pertineat ad appetitum.** — Omnes, ut dictum est, appetitionem concipimus per hoc quod subiectum appetens feratur et quasi conglutinetur cum re quam appetit: unde amor dici solet *virtus unitiva*. Plura autem in hac re notari debent.

I. Amor quilibet in duo fertur indivisim, scilicet in bonum quod appetitur, et in subiectum cui tale bonum appetitur: quae duo plerumque reipsa distinguuntur, quandoque vero ratione tantum. Priori modo spectatus dicitur

esse *concupiscentiae*, alio vero modo spectatus vocatur *amicitiae*. Lege S. Thomam (*Summa th.* 1. 2ae q. 26. a. 4.).

II. Est aliqua unio amantis cum amato, quae appetitioni et amori praesupponitur per modum causae, ex cuius scilicet apprehensione consequitur appetitio. " Cum autem, pergit S. Thomas, sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi: et inde est quod amicus dicitur *alter ipse*, et Augustinus dicit in 4. Confess. c. 6., et 2. Retract. c. 6. *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae meae.* „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 28. a. 1.) Ex quo manifestum fit, eo magis hunc amicitiae amorem excitari, quo maior est unitas amati ad amantem.

III. Est alia unio quae essentialiter est ipse amor, *affectualis* scilicet, atque haec facilius mente concipitur quam verbis explicetur. Ex hac vero consequitur tertia unio, scilicet *realis*, quam amans quaerit de re amata. Per hoc enim quod amatur aliquid, rei amatae praesentia quaeritur. Unde Philosophus. *Aristophanes dixit quod amantes desiderant ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret, aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.* (2. *Polit.* c. 2.) Confer cetera quae S. Thomas habet quaest. cit. Nihil enim praestantius dici potest de hac virtute unitiva, quae propria est appetitus, quaeque scitu utilissima sunt ad intelligenda plurima quae de divina Charitate a Theologis et sanctis Doctoribus dicuntur.

348. **Duplex in homine appetitus, sensitivus et rationalis.** — Postremo colligitur ex dictis distinctio duplicis appetitus in homine, communi consensu Doctorum probata, ac manifesta experientia patens. Cum enim in nobis

cognitio duplicis ordinis habeatur, sensitivi scilicet et intellectivi; differentia autem apprehensi, ut dictum est, per se pertineat ad proprium obiectum appetitivae facultatis: necessario fit consequens, duplicem facultatem appetendi diversi ordinis in nobis existere debere. Prior dicitur *appetitus sensitivus* vel *sensualitas*, eaque nobis communis est cum brutis animantibus: posterior autem dicitur *appetitus rationalis* seu *voluntas*, et haec est propria hominis. Facile vero patent discrimina utriusque. Nam primo quidem differunt ratione *subiecti*. Sicut enim facultas cognoscendi ordinis inferioris est organica, sic etiam facultas appetendi sensibilis. Contra vero dicendum de voluntate ex ratione opposita. Secundo differunt in *modo operandi*. Intellectus enim non solum apprehendit bonum, sed in eo intelligit formalem rationem finis, atque adeo proportionem operationum aliorumque quam ad finem habent: quod minime praestat cognitio sensitiva. Hinc voluntas, secus ac sensualitas, fertur in bonum ut in finem vel ut in rem ad finem ordinatam: atque ita ipsa se in finem dirigit, non vero tantum ab alio dirigitur. Tertio differunt in *obiecto*. Nam sensibilis appetitus obiectum est bonum sensibile, concretum, singulare, quod non convenit homini nisi prout est animal. Tale quippe est bonum quod sensu apprehenditur. Contra voluntas, utpote consequens intellectum, se porrigit ad bonum in genere, atque homini conveniens, prout rationalis est; quapropter in immaterialibus maxime conquiescit. Apposite S. Thomas. " Dicendum, quod appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, quod odium potest esse de aliquo universali, puta quum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quae sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi. „ (*Summa th.* 1. p. q. 80. a. 2. ad 2.) Haec sunt potissima discrimina inter utramque facultatem, unde cetera derivantur.

349. **Qualis est cognitio intellectus praerequisita ad volendum.** — Hic vero merito quaeri potest, an et quale iudicium intellectus actum volendi praecedat: intellectus siquidem non solum simpliciter apprehendendo, ut sensus, sed iudicando praesertim operatur. Paucis haec dicenda existimo.

I. Non sufficit ad volendum, ut bonum utcumque repraesentetur per intellectum, videlicet abstracte omnino, aut sine ullo respectu ad appetentem. Requiritur proinde, ut quis iudicet illud ut sibi conveniens, et ita quidem ut simul iudicet, expedire hic et nunc illud velle. Ratio est, quia ex una parte appetitus non in quodcumque bonum tendit, sed in id quod est sibi bonum, ut ante dictum est; ex alia vero, voluntas, dum movetur, non solum vult obiectum, sed exercite vult proprium actum, ac proinde de convenientia volitionis hic et nunc habendae iudicari debet. Quare, *hoc sensu*, non sufficit ad volendum iudicium pure speculativum, sed practicum postulatur, nimirum eiusmodi ut eo proponatur obiectum modo proxime apto ut in illud voluntas ferri queat.

II. Non semper eiusmodi iudicium *formale* debet esse, sed *virtuale* etiam sufficere potest. Sic appellatur intellectualis apprehensio, quae etsi formalem compositionem iudicativam non contineat, repraesentat tamen obiectum ut conveniens, et ita suadet et inclinat sive ad iudicandum sive ad appetendum. Praesertim vero id dicendum in eo qui formale iudicium iam habuit de bonitate rei. Cum enim tale iudicium habitualiter in mente permaneat, optime moveri potest voluntas, quum apprehensio de tali convenientia excitatur iterum; talis quippe apprehensio est quidam effectus iudicii praehabiti ac ei aequivalet. De tali genere apprehensionum locuti sumus in Logica [211].

III. Minime postulari potest ad omnem actum voluntatis iudicium, quo absolute dicatur, *hoc esse omnino appetendum*, seu, quod in idem recidit, necessarium esse omnino ut hic et nunc tale obiectum appetatur. Ut enim optime exponit Suarez, tale iudicium tres sensus habere potest. " Primus est, ut solum dicat futuritionem actus,

ut quum dicimus, Petrum esse eligendum ad episcopatum. Et hic sensus est impertinens ad actiones morales, ut per se constat. Secundus est, ut significet debitum legis et honestatis: et hic sensus etiam est impertinens in praesenti, quia clarum est, non esse necesse, ut omnis qui libere operatur, sic iudicet: alias oporteret, ad operandum malum, habere iudicium haereticum, quale esset iudicare de tali actu, esse faciendum in illo sensu. Tertius est, ut significet necessariam consecutionem unius ex alio, seu necessariam connexionem subsequentis operis cum priori proposito vel intentione: quomodo qui decrevit vindictam sumere de inimico, oblata occasione statim iudicat esse occidendum. Et hic sensus magis ad rem spectat: tamen etiam videtur evidens, tale iudicium non semper esse necessarium ad operandum vel bonum vel malum; quia non semper intercedit illa necessaria connexio inter opus, quod faciendum iudicatur, et aliquem antecedentem affectum. „ (*Metaph.* D. 19. sect. 7. n. 7.) Nec refert, quod semper ac quis aliquid voluntate decrevit de obiecto volendo aut opere exequendo, simul in mente existat enuntiabile quoddam quo absolute pronuntiatur, tale obiectum esse volendum vel exequendum. Si enim quis attente consideret, eiusmodi mentalis sententia voluntatis decretum minime antecedit sed consequitur, ut videlicet, quemadmodum scite notat Suarez l. c. n. 12. 13., homo, statim ac consentit, sciat et quasi sibi notificet seu promulget suum consensum, praesertim si inde ad aliam actionem progredi oporteat, ut consensus opere compleatur.

350. **An voluntas sit facultas eminentior intellectu.** Postremo loco quaeri potest, quae sit comparatio intellectus ad voluntatem, spectata utriusque perfectione. Dicendum est cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 3.), simpliciter et absolute loquendo, intellectum esse voluntate praestantiorem. Nam obiectum intellectus, quod est verum, est quid simplicius ac magis absolutum, adeoque ratio boni in eo fundatur [*Pr. Ph.* 486]. Praeterea ex facultate intelligendi sumitur praecipua dignitas hominis, qui idcirco per rationalitatem definitur: et ex eodem

capite sumitur etiam diversitas perfectionis in natura angelica, sive inter ipsos Angelos, sive ad homines comparate. Denique voluntas perpetuo indiget ab intellectu dirigi: unde dicitur facultas caeca: idque maxime verum est in ordine morum, quorum proxima regula est ipsa ratio. Nihil autem vetat, quominus per comparationem ad aliquid voluntas praestet intellectui, *secundum quid* scilicet. Ut enim ante declaravimus [346, IV], et hic repetit S. Thomas: " Quando... res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio: e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. „ (*loc. cit.*)

SECTIO II.

De multiplici voluntatis operatione.

351. **Partitio duplex.** — Cum voluntas nihil sit aliud nisi *appetitus intellectivus*, diversitas in eius operationibus spectari potest, vel prout est *appetitus*, vel prout *intellectum consequitur* eique proportionatur. Utrovis autem modo consideretur, divisio habetur, ut ante dictum est [255], vel pro diversitate specialium obiectorum quae operatione voluntatis attinguntur, vel etiam pro diverso modo tendentiae quo in unum idemque obiectum ferri potest. Iam age, cum ratio appetitus voluntati communis sit cum sensualitate, hinc partitiones operationum quae ex hoc capite derivantur, utrique etiam appetitui sunt communes, servata semper essentiali differentia qua actus ordinis inferioris seu organicus ab actu ordinis superioris sive inorganico secernitur. Prior itaque partitio quae huc spectat,

est illa ipsa quam S. Thomas late pertractat in 1. 2ae. q. 23. usque ad q. 48., sive de *Animae passionibus*. Quid vero differat inter hos actus, prout inferiori vel superiori animae parti tribuuntur, breviter et nitide sic declarat idem Angelicus. " Dicendum, quod amor, et gaudium, et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione (h. e. transmutatione corporali). Unde dicit Augustinus 9. de Civ. c. 5.: *Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.* „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 22. a. 3. ad 3.)

352. **Passiones undecim principales seu elementares.** In hac itaque prima consideratione, qua voluntas spectatur prout est boni appetitus, ante omnia accipitur divisio in *irascibilem* et *concupiscibilem*, de qua ante [177]. In concupiscibili nimirum spectatur tantum appetitus, prout est simplex tendentia in bonum: in irascibili vero, prout est arduum, seu difficultatem aliquam exhibens in sui consecutione. Si primum, rursus vel consideratur ipse appetitus prout fertur in bonum, vel ut aversatur malum ei oppositum: utrumque autem vel est in bonum aut malum absolute et secundum se, vel in bonum aut malum absens, vel denique in bonum aut malum praesens. Sex itaque motus animi seu passiones existunt sub hac priori consideratione, essentialiter invicem differentes, nimirum *amor* vel *odium*, *desiderium* vel *fuga*, *delectatio* vel *tristitia*. Quod si pars irascibilis inspiciatur, quae respicit bonum vel malum sub ratione difficultatis seu arduitatis, quinque aliae passiones cernuntur, quatuor scilicet in eius absentia, una autem in ipsius praesentia. Nam, ut ait S. Thomas: " Bonum arduum sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem *spei;* et quod ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem *despera-*

tionis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, in quantum est malum; et hoc pertinet ad passionem *timoris:* habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum *audacia.* „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 23. a. 2.) Si quis vero assequutus fuerit bonum speratum, aut inciderit in malum quod timebatur, vel simplex delectatio aut tristitia obtinebunt, quae sunt passiones concupiscibilis, vel insurgit ad repellendum a se malum in quod incidit, et ita habebitur altera passio, *ira* scilicet, quae cum sit praecipua in parte irascibili, haec inde nomen accepit. Atque hae sunt undecim passiones principales, seu elementares, unde plurimae aliae quasi ex eis mixtae exoriuntur, ut quisque per se ipse considerare poterit.

353. **Corollaria ex praecedenti doctrina.** — Ex facta enumeratione plura colliguntur.

Infero I. alio et alio modo invicem opponi passiones concupiscibilis et irascibilis. In illis enim non existit nisi contrarietas per ordinem ad terminos contrarios, quo modo amor odio, desiderium fugae, ac delectatio tristitiae inveniuntur esse contraria. In irascibili autem, praeter hanc contrarietatem, invenitur etiam illa quae consideratur in motu per accessum et recessum ad eumdem terminum: atque ita non solum spes et timor sunt passiones invicem contrariae, verum etiam spes et desperatio, quemadmodum timor et audacia. Ira dumtaxat, ut dictum est, nullam passionem contrariam habet, sed " solummodo, ait sanctus Thomas, opponitur ei cessatio a motu, sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica, lib. 2. c. 3., quod *mitescere opponitur ei quod est irasci;* quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 23. a. 3.)

Infero II. passiones irascibiles existere quasi medias inter passiones partis concupiscibilis, quatenus in eis principium habent, et ad eas terminantur. Non enim important nisi motum, dum contra ex parte concupiscibili quaedam referuntur ad quietem ut gaudium vel tristitia, quaedam

vero ad motum, ut desiderium. " Si ergo, pergit S. Thomas, comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quae significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis praecedunt ordine executionis huiusmodi passiones concupiscibilis: sicut spes praecedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. XII. 12. *Spe gaudentes.* Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis: sequitur enim timorem; cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia: praecedit autem motum irae; quia cum ex tristitia praecedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum irae: et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod *omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam. Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quae important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores*, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis, arduitatem seu difficultatem: spes enim supra desiderium addit quemdam conatum, et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum: et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. „ (*loc. cit.* q. 25. a. 1.)

Infero III. primam passionem et quasi radicem omnium aliarum esse *amorem.* Nam, ut modo dictum est, passiones irascibilis principium habent in parte concupiscibili. In hac vero, quae prosequutivae sunt, amor scilicet, desiderium, et delectatio, praecedunt et causant passiones aversivas, odium videlicet, fugam, et tristitiam; appetitus siquidem idcirco recedit a malo, quia fertur in bonum ei oppositum. Manifestum est etiam, desiderium et gaudium radicem habere in amore: non enim concupiscitur, vel delectationem gignit, nisi bonum amatum. Hinc illud Augustini. *Omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id*

autem habens, eo fruens, laetitia est. (*De Civ.* lib. 14. c. 7, 8). Unde nota illa descriptio eiusdem S. Doctoris, qua virtutem nihil aliud esse dixit, nisi *ordinem amoris:* nempe radice motuum humanorum semel ordinata, seu honestatis rectitudine donata, omnes humani motus eadem rectitudine fruantur necesse est.

Infero IV. passiones omnes recensitas sequenti ordine se invicem excipere. " Primo, ait S. Thomas, occurrunt *amor* et *odium;* secundo *desiderium* et *fuga;* tertio *spes* et *desperatio;* quarto *timor* et *audacia;* quinto *ira;* sexto et ultimo *gaudium* et *tristitia*, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2. Ethic. c. 5: ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex praedictis colligi potest. „ (*loc. cit.* q. 25. a. 3.)

354. **Propria divisio actuum voluntatis.** — Cum voluntas, ut voluntas, proprium modum cognitionis intellectualis consequatur, cum eo proportionem habet, et ita nova partitio exurgit operationum, quae communis minime est appetitui sensitivo. Duo enim spectant ad humanum intellectum. Primo quidem, ut bonum non utcumque apprehendat, sed ipsam rationem finis intelligat secundum quam cetera ad ipsum ordinantur. Praeterea sic intelligit, ut cum quodam motu a principiis in conclusiones deveniat, discurrendo scilicet seu ratiocinando. Hinc voluntas etiam in utroque intellectum imitatur. Imprimis enim fertur in bonum sub ratione finis, vel rei ad finem ordinatae: id autem praestat cum quodam motu, plurium scilicet operationum quae sic invicem se excipiunt, ut una ex alia fluat quasi conclusio ex principiis. Ex his autem facile est accipere praesentem divisionem. Primo itaque spectari potest voluntas respectu ipsius finis; dein vero respectu eorum quae sunt ad finem. Sub priori consideratione tres actus inveniuntur, scilicet *velle*, *frui*, et *intendere*. Voluntas enim, ait S. Thomas, " respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur; et

hoc modo *fruitio* respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 12. a. 1. ad 4.) Si autem voluntas consideratur in ordine ad ea quae sunt ad finem, sequentes alii actus inveniuntur. Etenim cum plerumque dubium existat quid ad finem conducat, ob incertitudinem scilicet quae habetur in singularibus contingentibus propter eorumdem variabilitatem, post intentionem finis subsequitur inquisitio rationis de eligendis, et haec inquisitio *consultatio*, seu *consilium* nuncupatur. Etsi porro iste actus sit rationis, non voluntatis, proxime tamen refertur ad voluntatem, tum ratione materiae, quia consilium est de his quae homo vult facere; tum etiam quia procedit ex praevia voluntatis motione, cum ex eo quod homo vult finem moveatur ad consilium de his quae sunt ad finem. Post consilii inquisitionem subsequitur voluntatis *consensus* et *electio*. Quae duo quid proprie significent et quomodo differant invicem, ita declarat S. Thomas. " Electio, ait, addit supra consensum quamdam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quae placent praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum, electio autem secundum quod praefertur his quae non placent. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 15. a. 3. ad 3.) Praeter electionem et consensum, distinguit S. Thomas aliam voluntatis operationem quam vocat *usum*. Determinata scilicet electione, relinquitur executio eorum quae quis elegit ut ad finem perveniat. Id autem non fit nisi applicando ad operationem sive potentias animae earumque habitus, sive corporis organa: quae quidem applicatio primo et principaliter fit per ipsam voluntatem, quae, ut paulo

inferius dicemus, est primum movens in his quae sub potestate hominis constituuntur. Haec applicatio secundum quod ex motione voluntatis habetur, dicitur *usus*. Atque hae sunt operationes propriae voluntatis, prout a sensitivo appetitu distinguitur, scilicet *velle* absolute sumptum, *fruitio*, *intentio*, *consultatio*, *consensus*, *electio*, *usus:* quarum nonnullae dicuntur pertinere ad ordinem *intentionis*, aliae vero ad ordinem *executionis*, ut alibi declaravimus [*Pr. Ph.* 664].

355. **Notanda in praecedentem divisionem.** — Ut autem haec quae modo diximus, penitius intelligantur, quaedam adnotasse iuverit.

I. Quemadmodum *intelligere* dupliciter accipitur, uno modo prout omnem actum intellectus significat, alio modo secundum quod simplicem intuitum veritatis denotat sine motu rationis discurrentis: sic etiam *velle*, vel etiam *voluntas*, quatenus hoc nomine non ipsa potentia sed eius actus significatur. Ad rem S. Thomas. " Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum est finis: unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem: unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis. Sicut et intelligere proprie est eorum quae secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: eorum autem quae cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 8. a. 2.)

II. Praecedentes operationes quas recensuimus, quandoque sunt actus *perfecti* seu *efficaces*, quandoque vero *imperfecti* seu *inefficaces*. Id maxime cernitur in voluntate et intentione finis. Haec dicetur perfecta seu efficax, si quantum est de se connectitur cum existentia sui obiecti, quaeque propterea sit eiusmodi ut ex suo modo tendendi

minime componi queat cum impedimento quod sit in potestate ipsius voluntatis. Quocirca haec efficacia minime dimetienda est ex intensitate affectus, sed potius ex indole eius essentiali. Nihil quippe vetat, quominus affectus quidam inefficax intensior sit quam efficax, ut praesertim cernere licet in his qui imaginatione potius ducuntur, quam ex plena rationis deliberatione.

III. In actu electionis duo attinguntur, alterum ut *quod*, scilicet id quod tamquam utile ad finem eligitur, et alterum ut *quo*, scilicet ipse finis ob cuius bonitatem voluntas movetur ad eligendum. Hinc S. Thomas colligit, in ipso actu electionis dari quamdam *intentionem* finis, non certe tamquam in rem quae eligatur, sed sicut in rationem eligendi. " Motus, ait, qui est unus subiecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in 3. Phys. text. 21. Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur in finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod adquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 12. a. 4.) Confer etiam testimonium egregium quod ex Suarez alibi exscripsimus [*Pr. Ph.* 312, V]: tametsi enim haec doctrina subtilis alicui videri potest, est tamen vera, et ad graves quaestiones theologicas, puta de resolutione actus divinae fidei, dirimendas valde opportuna.

IV. Operationes voluntatis, quas enumeravimus, plerumque sunt actus realiter invicem distincti: quandoque vero non differunt nisi secundum diversum considerandi modum, ut paulo ante notavimus quoad *consensum* et *electionem*. Hinc rursus Angelicus Doctor. " Dicendum, ait, quod electio praecedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius praecedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum, et eligendum; et semper isti actus ordinati ad

id quod est prius, sunt priores. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 16. a. 4. ad 3.)

356. **Utrum imperare inter voluntatis operationes merito recenseatur.** — Communi loquendi more, quandoque voluntas, quandoque ratio ceterarum facultatum ac suos etiam imperare dicuntur. Sic passim dicitur appetitus *obedire* rationi: contra, communis est etiam divisio voluntatis actuum in *elicitos* et *imperatos*. Merito igitur quaeri potest, an et quo pacto imperium eiusmodi utrique facultati tribuere oporteat, vel alterutri dumtaxat. Ad huius itaque dubii solutionem, sciendum est, ad rationem *imperii* duo concurrere. Primo quidem hoc nomine ab omnibus intelligitur quaedam motio alicuius superioris in facultatem sibi subditam. Hoc autem etsi requiratur ad imperium, minime sufficit. Talis quippe motio invenitur etiam in appetitu sensitivo brutorum respectu facultatis loco-motivae, nec propterea istius actus a priori dicitur imperari. Postulatur itaque secundo, quod haec motio fiat cum quadam intimatione denuntiativa, qua res cui imperatur, ordinetur ad aliquid agendum. Quare S. Thomas: *Imperare*, ait, *nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimatiua motione.* (*Summa th.* 1. 2ae. q. 17. a. 2.) Iam age, ex his duobus primum spectat ad voluntatem, quae est primum movens inter animae vires: alterum vero spectat ad rationem, cuius proprium est ordinare et denuntiare. Quare nihil mirum, si utraque facultas imperare dicatur, alio tamen et alio modo. Cum tamen ipsa *denuntiativa ordinatio*, quae voluntatis motionem consequitur, sit id quod proxime et formaliter distinguat eam a semplici quasi *impetu*, eamque reddat *imperativam*, hinc ex mente S. Thomae imperare est *essentialiter actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus* (*loc. cit.* a. 1.): quem loquendi modum eo lubentius amplectimur, quia sic monemur, regulam agendorum non ex simplici arbitrio, sed ex rationis dictamine sumendam esse.

SECTIO III.

Utrum homo vera libertate arbitrii reipsa fruatur.

357. **Humanae libertatis osores.** — Agendum est modo de praecipua proprietate humanae voluntatis quae *arbitrii libertas* dici consuevit. Hoc vero nomine significamus potestatem in nobis existentem, qua erga obiecta ferimur, non solum sponte et voluntarie, nimirum ex intrinseco principio et cum cognitione finis, verum etiam sine principio quod nos necessitet ad unum prae alio eligendum. Nemo autem non videt, quanti momenti sit haec quaestio, cum inde dependeat tota doctrina morum. Inficiantur hanc libertatem imprimis veteres ac recentiores *fatalistae*, qui res omnes actionesque ineluctabili necessitate, ipsum Deum adstringente, esse et fieri opinati sunt. *Pantheistae* etiam ac *materialistae* omnes, ex vi principiorum quae adstruunt, nullam etiam libertatem nostrae voluntati relinquunt: de medio quippe tollunt, diversa licet ratione, ipsum libertatis subiectum, cuiusque scilicet propriam personalitatem voluntatemque. Denique *haeretici* quamplurimi in eumdem errorem inciderunt, eo quod putaverint, humani arbitrii libertatem vel cum divinae gratiae efficacia, vel cum divina praedestinatione aut praescientia cohaerere non posse. Ut itaque gravissimum hoc Philosophiae ac Theologiae dogma a recensitis erroribus vindicemus, primo quidem in praesenti sectione eius veritatem stabiliemus: dein vero in sectione sequenti de libertatis humanae intima natura ac proximo subiecto disputabimus. Haec porro ex naturali rationis dictamine, prout philosophum decet, expendemus, omissis specialibus controversiis quarum solutio theologici muneris est.

THESIS XX.

Hominem in suis actibus vera libertate arbitrii esse praeditum, tum conscientiae cuiusque testimonium, tum communis naturae sensus manifeste testantur. Haec porro arbitrii libertas ex ipsa natura rationali necessario consequitur.

358. ***Probatio I. partis.*** — In hac prima parte continetur demonstratio huius veritatis ducta a posteriori eaque duplex in thesi indicata, ex testimonio scilicet tum conscientiae, tum sensus naturae communis.

I. Ac primo quidem, quod ad conscientiam attinet, plura certe in nobis experimur, quae, ni liberi essemus, locum minime habere possent. Plerumque enim deliberamus, consilium etiam ab aliis exposcentes. Atqui haec non contingunt nisi in eo qui proprii actus dominium habet; unde nemo deliberat exempligratia, utrum nec ne volitare incipiat. In iisdem praeterea adiunctis advertimus, modo nos aliquid amplecti, modo illud respuere. Atqui virtus determinata ad unum in iisdem adiunctis eodem semper modo operatur. Tertio, intime persentiscimus, alio et alio modo nos habere in appetitione felicitatis vel odio miseriae, et in appetitione vel fuga ceterorum, in quibus ratio aliqua boni coniuncta elucet cum ratione alicuius mali vel defectus. Atqui id falsum foret, si in omnibus voluntas nostra ex necessitate operaretur; eumdem siquidem operandi modum servaret. Insuper, in recte factis interior quaedam vox auditur quae approbat quod egimus; molestissimo contra remorsu angimur, dum male operamur. Id autem evidenter arguit imputabilitatem actuum, quae procul dubio sine vera libertate ne concipi quidem potest.

II. Communem totius humani generis testificationem de hac veritate adversus oppositum errorem sic eleganter

declarat S. Thomas. " Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum.... Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus; non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam adnumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum, et punitio, et laus, et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. Huiusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicuius partis philosophiae dicuntur *positiones extraneae*, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un.)

Obiicies. Neutra probatio videtur efficax. Non prior, quia ad conscientiam pertinet testificari exercitium actionis, non vero naturam potentiae, utrum libera nec ne sit in agendo. Non altera, quia bruta etiam animantia ob nocivas actiones puniuntur, etsi libertate privantur.

Respondeo ad primum. Ut patet ex ipso modo quo argumentati sumus, minime diximus, per conscientiae testimonium nos *immediate* persentiscere facultatis libertatem, quemadmodum immediate conscimus exercitium ipsum nostrorum actum. Difficile enim videtur id sustinere. At procul dubio talia immediate experimur, ex quibus *facillima* ac *omnibus obvia ratiocinatione* talis libertas rite intelligitur; quam ratiocinationem in ipso argumento quo usi sumus, satis expressimus. Quae autem sunt eiusmodi, sentire potius seu experiri dicimur, quam argumentatione concludere, ut de eo quod *sensibile per accidens* dicitur, in Logica exposuimus [266]. Ad alterum vero quod obiicitur, manifesta est responsio. Bruta siquidem animantia verberantur quidem a nobis, ut dolore verberum inflictorum eorumque memoria a nociva actione abstineant: sed, nisi quis plane desipiat, eiusmodi castigationem minime *pu-*

nitionem veri et proprii nominis appellabit. Punitio enim demerito retribuitur, quemadmodum merito praemium: nemo autem actiones belluarum merito vertit aut culpae.

359. ***Probatio II. partis.*** — Afferenda modo est ratio a priori huius veritatis, ut sciatur quae sit propria et proxima radix liberi arbitrii. Eam vero repetimus ex ipsa natura rationali seu intellectuali, prout huiusmodi. Id patet dupliciter, spectando nimirum amplitudinem tendentiae voluntatis, ac modum iudicandi proprium intellectus, a quo voluntas in appetendo dirigitur.

I. Propria tendentia voluntatis, prout contradistinguitur a sensitivo appetitu, est in bonum absolute, non vero ut praecise est contractum ad hanc vel illam speciem boni particularis [348]. Ex tali autem tendentia libertas arbitrii necessario consequitur. Ratio haec est. Nulla enim facultas necessitatur naturaliter erga obiectum, quod necessariam connexionem minime habet cum naturali tendentia ipsius. Propria autem tendentia voluntatis est in bonum absolute, ut dictum est. Ergo voluntas naturaliter non necessitatur, nisi erga obiecta quae cum tali tendentia necessariam connexionem habent. Manifestum est autem, plurima esse bona quae non sunt eiusmodi, vel secundum rei veritatem, vel prout ab intellectu apprehenduntur. Ergo in his bonis appetendis voluntas natura non necessitatur, ac propterea remanet libera. Declaratur ultima minor cum S. Thoma. " Dicendum, ait, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis, quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit eius oppositum. „ (Qq. Disp. *loc. cit.*)

Neque huic argumento obstat, quod alia sit tendentia in bonum *absolute* spectatum, alia vero tendentia in bonum *absolutum* seu perfectum quod est beatitudo: quemadmodum non idem est bonum absolute consideratum,

et bonum absolutum. Id enim verissimum est. Ceterum ex eo quod naturalis et propria tendentia voluntatis sit in bonum absolute, recte *infertur*, eam suapte natura minime necessitari, nisi in appetitione boni absoluti seu omni modo perfecti, ut sic apprehensi. Quemadmodum enim qui studium matheseos diligit praecise ex *sciendi* desiderio, ut sic, minime in sua tendentia expletur, si solam mathesim didicerit, sed ad alia discenda ex eodem sciendi desiderio propellitur: sic cum voluntas particularia bona appetat praecise qua et quia sunt bona, eiusmodi tendentia minime expleri potest, nisi in obiecto in quo perspiciatur ipsa communis ratio boni absolvi et consummari, quod profecto est solum bonum perfectum seu absolutum, ut sic apprehensum. Cuius rei signum apertissimum habes ex illo quasi vacuo, quod in corde hominis relinquunt bona imperfecta quae eius appetitioni subiiciuntur. Inde siquidem evidens fit, inclinationem humanam, secus ac contingit in brutis, in illud ferri, quod in eiusmodi bonis sic relucet, ut in iis plene minime contineatur. Atqui manifestum est, nullam facultatem de necessitate moveri nisi ab obiecto quod eius tendentiam plene adaequet, eamque totam sibi subdat, ut loquitur S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 2. ad 2.).

II. Alterum argumentum ductum ex modo iudicandi intellectus, sic dilucide proponitur a S. Thoma. " Dicendum, quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, huius ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud. *Cuius ratio ex ipsa virtute rationis accipitur.* Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere: et rursum, in omnibus particularibus bonis, potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni quod habet rationem mali; et secundum hoc

potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicuius defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, ut iam dictum est, non est perfecti boni quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 13. a. 6.) Hoc testimonium Aquinatis omnino habendum est prae oculis: quandoquidem non solum eo continetur nitida atque absoluta demonstratio humanae libertatis, sed multa praeterea complectitur ad eius naturam penitus explicandam peropportuna, ut apparebit ex dicendis.

Solvuntur difficultates.

360. ***Obiectio I.*** — Sic voluntas se habet ad bonum, ut intellectus se habet ad verum; utraque enim respicit suum obiectum absolute et in universali. Atqui intellectus necessitatur etiam a veritate quae relucet in rebus finitis et imperfectis. Ergo idem dicendum de voluntate.

Respondeo. *Dist. mai.* Sic voluntas.... universali, si haec tantum habitudo ad proprium utriusque obiectum spectetur, *conc.;* si praeterea spectetur etiam utraque facultas quoad exercitium sui actus, *neg. Dist. min.* Quoties haec veritas proponitur evidenter, atque adeo sine ulla specie falsitatis, *conc.;* secus, *neg. Dist. pariter consequens.* Ergo idem dicendum de voluntate, h. e. respectu boni quod apprehenditur absque ullo bonitatis defectu, *conc.;* respectu boni quod cum tali defectu apprehenditur, *neg.*

Haec difficultas, si bene perpendatur, veritatem in thesi stabilitam optime confirmat. Ut enim passim, ait Aristoteles, finis in operabilibus se habet ut principium in

speculativis; sicut enim conclusiones ex principiis mutuantur evidentiam et intelligibilitatem, ita operabilia ex fine bonitatem et appetibilitatem sortiuntur. Sicut igitur intellectus minime necessitatur nisi in iudicio conclusionum quae necessario et evidenter connectuntur cum primis principiis indemonstrabilibus, sic etiam voluntas non necessitatur nisi in appetitione eorum quae apprehenduntur ut necessario connexa cum ultimo fine, quod est bonum perfectum seu beatitudo. Quare comparatio voluntatis libere eligentis instituenda est cum intellectu, prout hic assentit enuntiabilibus inevidentibus: atque ita verissimum est, nec voluntatem nec intellectum necessitari in eiusmodi obiectis. Differt tamen utraque facultas in exercitio proprii actus: cum enim voluntas sit primum movens in animae viribus, ipsa se movet seu determinat in eligendo; dum contra intellectus in praedictis iudiciis proferendis a voluntate determinationem accipit. Ad rem S. Thomas. " Dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus: nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia sed a seipsa. Sed ex parte obiecti est utrobique similitudo: sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab obiecto quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti quod potest accipi ut falsum. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un. ad 10.)

Obiectio II. — Voluntas est potentia passiva. Atqui potentia libera activa sit oportet. Ergo voluntas non est potentia libera.

Respondeo. *Dist. mai.* Voluntas est potentia passiva, quatenus vel nullo modo agat, vel in agendo sit ad unum suapte natura aut ab extrinseco determinata, *neg.;* quatenus operatur operatione immanente a se distincta, et ad eam ponendam ab obiecto ut a finali causa allicitur, *conc. Contradist. min., neg. conseq.*

Probe tenendus est sensus quo humana voluntas potentia passiva dicitur. Nam primo quidem sic vocatur potentia quae omni activitate destituitur, sed ad recipiendum dumtaxat est idonea. Hoc modo nec voluntas, nec ulla facultas operativa passiva dici potest, ut ex terminis manifestum est. Secundo, passiva dicitur propterea quia operatur operatione immanente quae cum ea minime identificatur, atque adeo novam et physicam actualitatem ei superaddit. Si res ita intelligatur, patet hoc passivitatis genus commune esse omnibus facultatibus vitalibus creatis: ut enim in Philosophia Prima probavimus [635...], in creaturis secundum rem distinguuntur essentia, facultas agendi, et operatio. Tertio, vocatur passiva ea facultas agendi quae vel ab extrinseco vel a natura determinatur ad unum; et eiusmodi est omnis et sola causa necessario agens. Quae enim sic operantur, potius agi videntur, quam se agere, quippe non ipsa sibi praestituunt finem suae operationis, sed ab alio praestitutum habent, quod ipsis scilicet naturam dedit vel ea ad unum impellit. Appellatur denique, sensu maxime specifico, passiva potentia, ut in Philosophia Prima declaravimus [642], *ea ad quam obiectum comparatur ut principium et causa movens:* quo modo se habent facultates omnes vitales apprehensivae et appetitivae, atque adeo voluntas etiam; siquidem obiectum efficienter se habet respectu cognitionis ob speciem quae inde provenit, finaliter autem respectu appetitus, qui nonnisi a bono allicitur in suo actu. Talis autem motio optime cohaeret cum libertate arbitrii, ut patet ex ipsa demonstratione a priori quam ex proprio voluntatis obiecto accepimus.

Instabis. Nihil de non agente evadit actu agens, nisi moveatur ab alio quod sit iam agens in actu. Sed quod est huiusmodi, seipsum minime determinat ad agendum. Ergo voluntas non ipsa se determinat, atque adeo minime libera est in eo quod de non agente evadat actu agens.

Respondeo. *Transeat totum.* Etsi tota haec ratiocinatio concederetur, id unum inde concluditur, videlicet voluntatem non esse liberam in *prima sua operatione*, qua

velle incipit et de non agente simpliciter evadit actu agens. Atqui hoc sine difficultate concedi potest, et reipsa conceditur a S. Thoma (*Summa th.* 1. 2ae q. 109. a. 2. ad 1.). Hoc vero minime prohibet, quominus voluntas iam in actu erga finem, quatenus scilicet indeliberate incoeperit affici erga bonum in universum, moveat seipsam, et quidem libere, ad deliberationem et electionem consequentem. Apposite S. Thomas. " Dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere. Sic enim intellectus, in quantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad conclusiones: et voluntas, in quantum vult finem, reducit se in actum, quantum ad ea quae sunt ad finem. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un.) Ceterum haec pleniorem explicationem alibi postulant.

Obiectio III. — Non potest voluntas quidquam velle, quin praeiverit iudicium determinatum, quo intellectus, cunctis libratis atque expensis, decernit hoc prae illo esse eligendum. Atqui non est in potestate voluntatis tali iudicio non consentire. Ergo voluntas non ipsa se determinat, sed aliunde determinatur ad volendum, atque adeo non est libera.

Ante responsionem observa, non deesse qui minime verentur concedere maiorem et minorem factae argumentationis, quin propterea conclusionem etiam concedant. Sed prorsus omnino immerito: consequentia enim est manifesta, nec aliunde fieri potest ut falsum consequens ducatur ex vero antecedente. Nec refert si dicatur, praedictum iudicium pendere ex libera voluntatis applicatione. Voluntas enim non applicat nisi volendo: tale autem iudicium dicitur antecedere voluntatis motum. Nec iterum refert, si dicatur voluntas, secundum quod est determinata ab uno iudicio istiusmodi, movere ac determinare intellectum ad aliud simile iudicium proferendum. Sic enim difficultas non solvitur, sed alio transfertur. Deveniendum quippe est ad aliquod primum iudicium quod ex voluntatis applicatione non pendet. Hoc itaque primum iudicium vel est ut in facta obiectione describitur, vel secus.

Si hoc secundum dicatur, falsa est minor quae in obiectione assumitur. Si primum, manifestissime destruitur usus libertatis, quia talis usus non cernitur neque in ipso iudicio quod supponitur non liberum, neque in actibus consequentibus, quippe qui dicuntur necessario ac determinate connecti cum tali iudicio. Ita fere Suarez (*Metaph.* D. 19. sect. 6.), nec video quid in contrarium regeri possit. Alia itaque solutio adhibenda est. Quare ad factam difficultatem

Respondeo. *Nego maiorem et minorem.* Imprimis falsa est maior. Sufficit enim ad volendum, ut ante declaravimus [349], ut quis iudicet, bonum sibi esse hic et nunc appetere tale obiectum, ac procul dubio sic tale iudicium descriptum habemus a S. Thoma in testimonio quod paulo exscripsimus [359, II]. Idcirco enim docet voluntatem esse liberae electionis, quia intellectus voluntati proponit *ut bonum* non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere, et in particularibus bonis unumquodque illorum apprehendit *ut eligibile vel fugibile.* Certe talis apprehendendi modus non est quem propositio maior factae difficultatis comminiscitur. Est etiam falsa minor assumpta. Ut enim etiam ante declaravimus [349], cum in intellectu existit tale dictamen, quo dicatur scilicet hic et nunc hoc esse faciendum, remanet semper in potestate voluntatis illud non sequi. Aut enim refertur ad simplicem rei futuritionem vel actionis obligationem, ac manifestum est, tale iudicium vel esse impertinens ad operationem, vel eo voluntatem minime adstringi quin aliter operari possit si velit: aut est quoddam dictamen practicum subsequens ipsam liberam voluntatis acceptationem, ac rursus manifestum est, esse in potestate voluntatis, hanc acceptationem retractare, atque ita tota vis motiva quae in tali iudicio seu dictamine ante habebatur, ab eo exulabit. Hoc postremum manifeste docet S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 83. a. 3.), ubi clarissime describit iudicium illud quod dici solet *ultimum* in ordine agibilium, vel etiam *practico-practicum*, quod scilicet se habet ut ultima quasi conclusio delibera-

tivae rationis in agendis. " Dicendum, ait, quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. *Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis*, SECUNDO PER ACCEPTATIONEM APPETITUS. Unde Philosophus dicit in 3. Ethic. c. 3., quod *ex consiliari iudicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium.... Dicendum quod ista collatio quae importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium praecedens quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum a vi cogitativa conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, *dum unum alteri praeoptat*. „ (*loc. cit.* ad 2, et 3.) Id ipsum expositum habes (Qq. Disp. *Ver.* q. 24. a. 6.). Ex quo patet, pingui admodum errore detineri eum, qui iudicium liberum quod importatur in nomine liberi arbitrii, (dicitur siquidem aliquis esse liberi arbitrii quasi liberi iudicii), putaret esse, ex mente Angelici Doctoris, aliquid adaequate antecedens ipsam voluntatis liberam electionem.

Instabis. Quo voluntas per electionem unum alteri praeoptet, praeire debet iudicium quo intellectus decernat e pluribus eligibilibus unum alteri praestare in bonitate. Atqui voluntas non potest non sequi tale iudicium intellectus. Ergo voluntas ab intellectu determinatur, non vero ipsa se determinat ad volendum.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus scilicet apprehendat in uno specialem quamdam rationem boni quae desit in altero, *conc.;* quatenus absolute iudicare debet unum simpliciter praestare alteri in bonitate, *neg. Dist. pariter min.* Voluntas non potest non sequi tale iudicium intellectus posito quod ipsa illud acceptet et quamdiu permanet in tali acceptatione, *conc.;* in sensu diviso a tali libera acceptatione, *neg.* Et sub data dist. *neg. conseq.*

Ut optime notavit Angelicus: " Nihil prohibet, si aliqua duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 13. a. 6. ad 3.)

Id manifeste videre licet in eo qui peccat. Apprehendit quidem aliquam rationem boni *delectabilis* quam non conspicit in bono virtutis. Relinquitur autem in potestate liberae electionis, ut tale bonum acceptetur a voluntate, et sic practice, h. e. in actu exercito ipsiusmet voluntatis, praeferatur seu anteponatur bono virtutis seu legis divinae; in qua exercita praelatione consistit tota malitia peccati. Quod si absolute diiudicare deberet, actionem inhonestam simpliciter praestare in bonitate actioni praeceptae, illud perspicuum absurdum consequeretur, neminem videlicet peccare posse, nisi in mente ipsius praecesserit iudicium haereticum: est enim manifestus error in fide, absolute et simpliciter praeferre per intellectum bonum delectabile bono honesto seu legi divinae. E converso exercita illa praelatio quae fit per ipsam acceptationem voluntatis, quaeque, ut paulo ante diximus, propriam malitiam peccati constituit, ostendit quidem perversitatem voluntatis, non vero supponit perversionem in fide.

Obiectio IV. — Omnes actiones humanae subiiciuntur infrustrabili efficaciae et infallibili praescientiae divinae Providentiae. Atqui quae tali causae subiiciuntur, non videntur contingenter, ac propterea nec libere se habere. Ergo actiones humanae non sunt liberae.

Respondeo. *Conc. mai., neg. min.* Praescindendo a gravissimis quaestionibus opportuniori loco decidendis, de *modo* scilicet quo efficacia et infallibilitas divinae Providentiae componi queat cum contingentia et libertate actionum humanarum, est tamen evidenter certum, *aliquem modum existere debere* quo haec omnia amico foedere concilientur, etsi ex imbecillitate nostrae mentis illum in particulari determinare non possemus. Et quod attinet ad efficaciam divinae Providentiae, id patet ex ratione qua passim utitur S. Thomas. " Voluntas divina, ait, est intelligenda, ut extra ordinem entium existens, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium. Et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum

rationem proximarum causarum. Ad effectus enim quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias: ad effectus autem quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.„ (1. *Periherm.* lect. 14.) Et alibi. " Sicut Dionysius dicit 4. cap. de Divinis Nominibus, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus eius contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.„ (*Summa th.* 1. 2ae q. 10. a. 4.) Quod vero spectat infallibilitatem divinae Providentiae, nihil inde haberi posse quod libertatem actionum humanarum pessumdet, ipsa perfectio divinae sapientiae demonstrat. Sapientia enim divina certissima est et infallibilis. Atqui certitudo scientiae infallibilis naturam rei cognitae non mutat, sed eam respicit, prout revera est. Effectus proinde qui contingenter eveniunt, ut tales ab ea cognosci necesse est, quo demum cumque modo talis notitia habeatur. *Sicut memoria tua*, ait Augustinus, *non cogit facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt.* (*De libero arbitrio*, lib. 3. c. 4.)

Obiectio V. Ipsius actus determinati, quo voluntas unum bonum alteri praeoptat, assignanda est ratio aliqua sufficiens. Atqui data ratione sufficiente datur rationatum. Ergo actus determinatus, quo voluntas unum bonum alteri praeoptat, necessario nexu aliunde provenit, nec propterea ab ipsa voluntate determinatur.

Respondeo. *Dist. mai.* Et haec ratio potest esse suf-

ficiens quidem, non vero cogens vel determinans, *conc.;* et haec ratio debet esse simūl sufficiens et determinans ad unum, *subdist.;* si ad actum se habeat per modum principii intrinsece constituentis, *conc.;* si ad ipsum se habeat per modum principii extrinsecus influentis, efficienter scilicet vel finaliter, *neg. Contradist. min. et neg. conseq.*

In actu voluntariae electionis spectari possunt ipsa principia quae intrinsecus ipsum constituunt, quae alia non sunt ab eius essentia. Porro manifestum est, dari semper eiusmodi actum, ac dantur haec principia; quia data essentia rei cuiusque, eo ipso datur ipsa res. Quae vero principia sunt extrinseca huic actui, efficientia scilicet vel finalia, ea sufficientia esse debent, sed non determinantia; *et in hoc praecise cernitur discrimen causae liberae agentis a causa naturali.* Quare si sermo sit de tali ratione sufficiente, omnino falsum est, dari semper conditionatum ac datur eiusmodi ratio sufficiens; nec potest hoc a Leibnitianis tamquam principium assumi, cum sit falsitas manifesta, et totius ordinis moralis corruptiva.

SECTIO IV.

De natura humanae libertatis.

361. **Quotuplici ratione actio aliqua necessaria vel libera dicatur.** – Plura in praecedenti sectione de hoc argumento ex necessaria disputationis consecutione diximus. Summatim etiam de natura liberae facultatis disseruimus in Philosophia Prima [616]. Operae tamen pretium est, ex professo hanc tractationem modo absolvere, cum sit gravissimi momenti sive in Philosophia sive in Theologia. Exordimur autem a pleniore interpretatione terminorum, *necessariae* scilicet et *liberae actionis.*

I. Dicitur *actio* aliqua *necessaria* tribus modis potissimum. Primo quidem, proprie et dialectico more, actio

necessaria vocatur, ut opponitur tum *impossibili*, tum *possibili non esse*. Sic dicitur necessaria omnis et sola actio quae ex virtute aliqua non potest non sequi, si omnia quibus ea virtus ad operandum indiget, adhibeantur. Merito quidem additur haec postrema conditio, propterea quia si aliquid eiusmodi desit, actio non necessaria sed impossibilis potius dicenda foret. Porro eiusmodi sunt actiones omnes causarum naturalium et irrationalium. Unde generale illud proloquium: *Causa naturalis, positis omnibus ad agendum requisitis, nequit non agere*. Sic etiam Aristoteles (*Metaph.* lib. 9. c. 2.) hoc discrimen constituit inter potentias rationales et irrationales, quod istae sint determinatae ad unum, illae vero indifferentes ad opposita. Secundo dicitur actio necessaria prout opponitur *spontaneo* seu *voluntario*. Id autem contingit dupliciter, *negative* scilicet vel *contrarie*. Negative quidem sic dicuntur actiones omnes rerum cognitione carentium, tametsi naturali inclinationi ipsarum sint maxime conformes: non enim fiunt cum cognitione finis, quae postulatur ad rationem voluntarii, ut exponit S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 6. a. 1, 2). Contrarie vero voluntario opponuntur, et hoc sensu necessariae dicuntur, quae sunt violentae vel coactae. Tertio denique necessariae dicuntur actiones humanae, voluntariae licet et liberae, quia ex necessitate seu obligatione praecepti fiunt, vel etiam ex subiectione quadam servili, praesertim si ex timore eliciantur.

II. "Cum autem liberum, pergit Suarez, necessario opponatur, tot fere modis dicitur, quot necessarium ipsum. Si enim liberum dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur, quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera, quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione. Quamvis etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt, et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt: atque ita sumitur interdum liberum, ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem, quo modo in Scriptura sanctificati per gratiam vel gloriam

dicuntur peculiariter liberi, utique a servitute peccati. Aliter dicitur actio libera, quae coacta non est sed voluntaria: quae libertas non excludit necessitatem primam, quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem: quo modo evidentissimum est, dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis, quamvis eo perfectiores sint in hominibus illae actiones, quo ratio voluntarii in eis perfectius invenitur. Ex quo aliqui, praesertim haeretici, sumpserunt occasionem dicendi, hominis actiones non alia ratione esse liberas, nisi quia sunt perfecte voluntariae; ita ut liberum non a verbo *libero*, sed a verbo *libet* dictum sit. Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera, quae vere libera est ab ea necessitate, quam in agendo habent res naturales et irrationales. Et de hac libertate, seu non necessitate disputamus proprie in praesenti quaestione: et *in hoc sensu disputata fuit semper etiam ab antiquis philosophis. Nullus enim unquam dubitavit, vel dubitare potuit, an operentur homines in multis actionibus suis spontanee, et propria voluntate sese moventes, et applicantes ad opus praevia cognitione; sed an in hoc ipso voluntario misceatur necessitas et determinatio ad unum, hoc est quod incontroversium vocatum est.* „ (*Metaph.* D. 19. sect. 2. n. 9.) (1).

(1) Ad hos varios libertatis modos designandos, eam quadruplicem esse dicunt: Prior est libertas *ab obligatione:* altera libertas *a servitute:* tertia libertas *a coactione:* postrema libertas *a necessitate naturae.* Haec ultima, quae sola, simpliciter loquendo, hoc nomen meretur, nuncupari etiam solet libertas *indifferentiae* seu *arbitrii:* eamque paucis sic describit Angelicus. *Ex hoc liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere.* (*Summa th.* 1. p. q. 83. a. 3.)

THESIS XXI.

Ratio liberi arbitrii ne corrumpatur, praeter indifferentiam obiectivam boni appetibilis, requiritur indifferentia subiectiva appetentis, eaque activa ac proxime expedita, sic nimirum ut cum omnibus praerequisitis ad agendum componi queat carentia actus qui dicitur liber.

362. ***Explicatur et probatur I. pars.*** — Communiter distingui solet duplex indifferentia in re praesenti, *obiectiva* nimirum et *subiectiva*, prout ea spectatur vel in obiecto appetibili, vel in subiecto appetente. Prior posita est in eo quod bonum apprehendatur ut *contingenter appetibile*, sic nimirum, ut iudicetur tamquam bonum non solum hoc quod est agere, sed hoc etiam quod est non agere vel respuere. Altera vero reposita est in ipsa indifferentia appetentis, qua, proposito tali obiecto, possit ad illud inclinari vel non inclinari. Iam age, nemo negat, priorem indifferentiam requiri ad veram arbitrii libertatem, quin immo hanc ex illa inferri, ob naturalem scilicet proportionem quae existit inter modum appetitionis et modum praeviae apprehensionis. Inficiamur tamen, eiusmodi indifferentiam obiectivam de se sufficere, quo actus liber existat, secus ac contendit Dominicus Bañez, physicarum praedeterminationum auctor, qui propterea actum liberum sic definivit: *Actum voluntatis cum iudicio rationis indifferente elicitum.* Ratio ad hoc negandum duplex est.

I. Praedicta indifferentia obiectiva eo redit, ut diximus, quod intellectus sic iudicet, ut in hoc quod est agere apprehendat rationem boni et non boni, aut etiam mali, secundum scilicet diversas considerationes. Eiusmodi porro iudicium vel ex ipsa rei evidentia est determinatum, vel ex voluntate, cum scilicet deest obiecti evidentia. Si pri-

num, nulla est libertas in tali iudicio; evidentia siquidem physice necessitat intellectum, sive quoad specificationem, sive quoad exercitium actus [*Pr. Ph.* 299...]. Si secundum, tale iudicium esset utique effectus liberae electionis voluntatis, a qua intellectus determinaretur, sed minime constitueret hanc ipsam libertatem electionis a qua pendet, ut est ex terminis manifestum. Quod si dicatur libertas electionis petenda esse ex praecedenti alio iudicio, tunc de hoc ipso iudicio instaurabitur argumentum, adeoque necessario sistere oportebit in indifferentia, quae non sit propria iudicii, sed ipsiusmet electionis quae tale iudicium vel antecedit vel consequitur.

II. Etsi, posita praedicta indifferentia iudicii, merito infertur, voluntatem quae tali iudicio regitur, esse liberam, si modo sibi proprio et connaturali operari sinatur, non tamen est absolute impossibile, quod etiam in sensu composito talis iudicii voluntas aliunde necessitetur, a Deo scilicet, nec certe hoc negari potest absoluto dominio quod ei convenit respectu actionum omnium creaturarum. Atqui in hac hypothesi existeret actus voluntatis cum iudicio rationis indifferente, nec idcirco foret liber. Confer Suarez (*Metaph.* D. 19. sect. 4. n. 2... 7).

363. ***Explicatio et probatio II. partis.*** – Ex dictis manifeste demonstravimus necessitatem indifferentiae *subiectivae*, ne ratio liberi arbitrii ore tenus dumtaxat admittatur. Haec porro indifferentia subiectiva bifariam adhuc dispescitur, in *passivam* scilicet et *activam*. Illa, ut in Philosophia Prima declaravimus [613, III], etiam in causa naturali et necessaria habetur. In eo enim consistit, quod causa efficiens indifferens sit ad recipienda vel non recipienda requisita ad agendum, etsi haec si ponantur, nequeat non agere. Haec propterea indifferentia, etsi passiva dicitur, optime cohaeret cum vera activitate, immo cum perfecta voluntarietate actus, et videre licet in amore quo Beati Deum diligunt. Est itaque *indifferentia activa* quae spectatur in facultate, non solum operativa, sed etiam instructa omnibus ad agendum necessario praerequisitis. Talis autem indifferentia activa dupliciter rursus spectari

potest, in *actu primo* scilicet, et in *actu secundo*. Priori modo habetur in facultate, prout ex intrinseca et naturali sua exigentia sibi vindicat talem operandi modum, ut scilicet positis ad agendum praerequisitis valeat ab agendo abstinere. Posteriori modo consideratur in facultate, quae sinatur, ut paulo ante declaravimus, sibi proprio et connaturali modo operari, nec a causa extrinseca impediatur quominus sic operetur. Hanc distinctionem efficimus propter haereticos, Iansenianos praesertim, qui ex peccato originis dicunt effectum esse, ut humana voluntas, etsi de se sit potentia libera libertate indifferentiae, de facto tamen cum tali indifferentia minime operetur, impedimento scilicet ad eiusmodi libertatis usum ex peccato proveniente. Quo propterea tum libera facultas tum exercitium vel usus libertatis existat, talem indifferentiam postulari dicimus, ut existentibus omnibus praerequisitis ad agendum sub potestate et dominio facultatis relinquatur cum iisdem componere tum hoc quod est agere tum hoc quod est non agere.

Iam age, ita rem habere communis naturae sensus testatur. Et ratio perspicua est omnino. Nam in eo reponi debet exercitium vere liberum actionis, quod hanc formaliter distinguit ab actione causae naturalis seu de necessitate agentis. Atqui actio formaliter dicitur necessaria in causa naturali propterea quia necessario connectitur cum actu primo proximo, seu proxime expedito virtutis eiusdem: dicitur autem causa constituta in actu primo proximo suae virtutis, si, praeter agendi virtutem sufficientem, adsint omnia ad agendum praerequisita. Ergo ad habendum exercitium vere liberum actionis, requiritur ut, positis omnibus praerequisitis, cum iisdem non solum actio sed etiam actionis carentia componi queat. Accedit quod, si carentia actionis in causa libera tum solummodo contingere dicatur, quum deest conditio aliqua necessario ad agendum praerequisita, hoc, ut optime arguit Suarez, " non est posse non agere, sed est potius impotentia agendi, seu non posse agere cum tali defectu: libertatis autem indifferentia non fundatur in impotentia agendi, sed in po-

tentia non agendi. Unde, quando ipsamet voluntas caret aliquo actu propter naturalem inadvertentiam rationis, illa carentia actus non est ex potentia non agendi, sed ex impotentia sic operandi seu volendi, et ideo talis carentia non potest esse libera. Ut ergo facultas liberum usum habeat, necesse est, ut positis omnibus conditionibus praerequisitis antecedenter, seu in actu primo, ex interna vi et facultate sua possit agere et non agere. „ (*Metaph.* D. 19. sect. 4. n. 11.)

Haec etiam est manifesta doctrina Aquinatis. " Propter hoc, ait, in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, *non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus*.... Potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed *quod determinate exeat in hunc actum, vel in illum, non est ab alio determinante sed ab ipsa voluntate.* Sed, in naturalibus, actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur; unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. „ (2. *Dist.* 25. a. 1., *Dist.* 39. q. 1. a. 1.) Et alibi. " Omnis forma inclinat suum subiectum secundum modum naturae eius. Modus autem naturalis intellectualis naturae est, ut libere feratur in ea quae vult. *Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem; sed habens gratiam potest ea non uti et peccare.* (*Summa th.* 1. p. q. 62. a. 3. ad 2.) Vide aliud testimonium quod ante recitavimus [360, obiect. IV]: ac plura alia nec pauca opportuniori loco dabimus.

364. ***Obiectio diluitur.*** — Ex verbis Angelici modo recitatis, et communi consensu omnium, libertas maxime cernitur in eo quod facultas possit agere hoc vel illud; quae libertas *specificationis* dici consuevit. Non itaque ea reponi debet in potestate expedita agendi cum potestate *non agendi.*

Respondeo. Hanc difficultatem praeoccupavimus iam

alibi [*Pr. Ph.* 616], ubi declaratum habes, quo pacto libertas *exercitii* a libertate *specificationis* distinguatur. Quo vero res plenius intelligatur, observa haec ita se habere, ut mutuo invicem quodammodo se includant. Ac primo quidem, si sermo sit de libertate quoad exercitium actus, cum facultas libera, ut bene observat Suarez, " vitalis sit, atque ita perfecta et spiritualis, ut in seipsam et in suos motus reflectere possit, quotiescumque potest libere non exercere aliquem actum, potest etiam per aliud positivum actum velle illam carentiam, seu nolle exercere talem actum. Atque isto modo nunquam est libertas quoad exercitium sine aliqua libertate quoad specificationem: nam quotiescumque potest voluntas libere non amare, potest etiam elicere aliquem actum secundum suam rationem et speciem repugnantem amori, et ita est ibi aliqua indifferentia quoad specificationem actus. „ (*Metaph.* D. 19. sect. 4. n. 9.) Quod si vicissim quis primo considerare velit libertatem quae exercetur respectu diversorum actuum vel etiam contrariorum, puta amorem et odium eiusdem obiecti, si quis attente perpendat, istiusmodi libertas specificationis est multiplex quasi libertas quoad exercitium. Sic enim facultas libera est constituta respectu uniuscuiusque istorum actuum diversorum vel contrariorum, ut in potestate ipsius sit illum exercere, et ab eo abstinere, etsi carentia unius coniungatur cum positione alterius. Cum vero indifferentia facultatis liberae primo ac praecise salvetur per hanc habitudinem, ad actum scilicet eiusve carentiam, quia in hoc primo ac praecise elucet dominium in proprios actus quod est de ratione liberae operationis, hinc recte ac sufficienter per eiusmodi habitudinem propria ratio liberi arbitrii declaratur. Num vero contingat aliquando, solam libertatem exercitii sic existere, ut facultas libera ab omni omnino actu libere abstineat, quaestio est valde subtilis, quam Doctores scholastici agitare solent cum disputant, *an sit possibilis pura omissio libera*. Ludovicus de Lossada in opere recens iterum excuso quod ante laudavimus [161. not.], quaestioni affirmative respondet (To. 9. Disp. 9. c. 4, 5), ac meo iudicio haud immerito,

tametsi concedam id raro admodum de facto contingere atque adeo esse moraliter impossibile.

365. *Coroll. I.* — **Definitio liberae facultatis.** — Ex his patet, retinendam omnino esse definitionem facultatis liberae, communi calculo probatam, quae sic habet: *Facultas libera est ea quae, positis omnibus ad agendum requisitis, in sua potestate habet agere et non agere.* In qua definitione, si potestas agendi et non agendi spectatur in ordine ad unum eumdemque actum, libertas dicitur *exercitii;* si vero spectetur in ordine ad diversos actus vel etiam contrarios, libertas erit *specificationis.* Ex quo duo etiam ulterius intelliguntur. Primo, minime spectare ad rationem vel perfectionem libertatis, ut facultas indifferens etiam sit ad appetendum sive bonum sive etiam malum, tametsi sub boni specie: quemadmodum non est de perfectione intellectivae facultatis, ut possit falsum etiam tamquam verum approbare. Utrobique enim non tam potestas seu dominium agendi relucet, sed infirmitas potius quaedam et servitus. Secundo, minime etiam esse de ratione vel perfectione facultatis liberae, ut consilium semel acceptatum per novam et contrariam electionem mutare seu retractare possit. Istiusmodi siquidem mutatio consilii contingit vel ex inadvertentia aut ignorantia mentis, ideo quod perspectae minime habeantur rationes omnes, quare res aliqua appeti queat seu respui; vel etiam ex ipsa inconstantia voluntatis quae naturalis sui dominii oblita ab inferiori parte vinci se sinat. Patet autem, etiam hoc non ad perfectionem dominativae electionis spectare, sed ad defectum et infirmitatem. Hinc, ut suo loco videbimus, etsi in Deo est perfectissima libertas, ea tamen non est ad malum sed ad bonum dumtaxat, neque umbram mutabilitatis aut vicissitudinis secum ipsa compatitur. Adverte autem aliud esse mutare consilium voluntatis, aliud vero velle mutationem, *cum etiam*, ut ait S. Thomas, *aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere.* (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 7. ad 1.)

366. *Coroll. II.* — **Solus actus electionis est for-**

maliter liber. — Colligitur praeterea ex dictis, quis actus sit per se seu formaliter liber, in quo scilicet ratione sui eluceat indifferentia illa quam descripsimus, non vero ratione alterius actus qui ipsum antecedat vel consequatur. Nimirum est ipse ac solus actus electionis. Libertatis enim exercitium, ut probatum est, in eo elucet, quod facultas active indifferens e duobus accipiat unum, altero recusato. Atqui in hoc posita est ipsa ratio actus eligendi [354]. *Ex hoc enim*, ait Angelicus, *liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere.* (*Summa th.* 1. p. q. 83. a. 3.) Suarez hanc rem egregie omnino sic declarat. " Libertas, ait, cuiuslibet actus provenit ex variis rationibus quae sunt in obiecto vel in ipsomet actu, et ex formali vel saltem virtuali collatione earum. Nam si sit libertas quoad specificationem, oportet quod in obiecto sit aliqua ratio boni propter quam diligi possit, et aliquis defectus vel aliqua ratio mali propter quam possit odio haberi. Si vero sit libertas tantum quoad exercitium, oportet ut vel in subiecto vel saltem in ipsomet actu sit aliquis defectus vel carentia bonitatis, ob quam possit apprehendi, ut hic et nunc disconveniens, vel saltem non necessarius: atque ita quoties actus et eius omissio est libera, fit inter has rationes quaedam collatio explicita, aut implicita, et ita etiam fit quaedam electio unius actus prae alio, vel unius actus prae omissione eius, aut e contrario. In hac vero electione unius prae alio necesse est, ut comparatio fiat in ordine ad aliquod tertium, vel ad aliquam rationem communem, ad quam sit voluntas aliquo modo affecta formaliter aut virtute, ut possit habere aliquod principium vel fundamentum electionis faciendae, ut.... ex re ipsa declaratur. Nam qui eligit inter bonum honestum vel delectabile, certe supponitur affectus ad bonum, ut sic, alias non statim eligeret inter specialia bona, sed prius secum statueret, an bonum esset sibi prosequendum: et idem est in omnibus similibus. Sic igitur, licet tendentia in finem particularem, quatenus est motus in aliquod obiectum propter bonitatem suam, et in alia propter ipsum, sit amor vel intentio finis; tamen quatenus

est actus liber, quo hoc bonum praefertur aliis, est virtualis electio huius boni, ut sit medium; vel certe pars felicitatis quam voluntas intendit in suis actibus. Et ipsemet actus intentionis vel dilectionis etiam ultimae felicitatis, quatenus hic et nunc exercetur libere, et praefertur eius carentiae vel otio, est virtualis electio, qua talis actus hic et nunc eligitur ut medium ad inchoandam vel obtinendam felicitatem. „ (*Metaph.* D. 19. sect. 8. n. 19, 20.)

367. *Coroll. III.* — **Potentia per se seu formaliter libera non est intellectus, sed voluntas.** — Patet praeterea ex dictis, probe distingui oportere radicem libertatis a proprio seu proximo eius subiecto, nimirum facultatem quae per se libera est ac denominatur, ab ea quae in causa est cur prior libera dicatur. Nam radix liberae electionis habetur, ut dictum est [359, II], in indifferentia iudicii quo sic apprehenditur esse bonum agere, ut simul iudicetur esse malum, vel saltem esse bonum etiam non agere. Patet autem, tale iudicium pertinere ad intellectum, tum ob universalem apprehensionem boni quam subaudit, ut in num. praecedenti ostendimus, tum etiam ob perfectam reflexionem in proprios actus, sine qua talis iudicandi modus existere non potest. Ergo verum est, in intellectu seu ratione inveniri propriam causam quamobrem libertas existat in homine. Facultas tamen quae libera est, ea dici debet quae ipsum actum electionis elicit; hic enim et solus actus est per se seu formaliter liber. Atqui talis facultas non est nisi voluntas. Nam electio ad eam facultatem spectat formaliter, quae tendit ad bonum consideratum ut medium ad finem: patet autem id esse proprium voluntatis. *Electio*, ait rursus S. Thomas, *substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae in bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 13. a. 1.) Et hinc patet magnum discrimen interesse, ad exercitium quod attinet, inter modum operandi intellectus ac voluntatis. Egregie iterum Doctor Eximius. " Intellectus, ait, secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus, neque quoad exercitium. Ergo nullo

modo est liber: neque enim alius modus libertatis excogitari potest. Prior pars probatur... Nam intellectus non potest esse aliquo modo indeterminatus circa suum actum, nisi ob imperfectam propositionem obiecti. At vero voluntas etiam circa obiectum exacte propositum potest esse indifferens iuxta capacitatem obiecti. Et hac ratione in intellectu divino nulla est proprie indifferentia quoad iudicium, quia semper est actus scientiae evidens, et cum perfecta manifestatione obiecti; in voluntate autem est indifferentia respectu obiectorum, etiamsi perfectissime proponantur. Et ratio magis a priori sumi potest ex diversitate obiectorum intellectus et voluntatis. Nam formale intellectus obiectum est veritas: in eodem autem obiecto non possunt esse veritas et falsitas, quia veritas consistit in indivisibili, ut supra tractatum est, et ideo per se, et quantum est ex meritis obiecti, intellectus semper est determinatus ad unum quoad speciem actus. Unde si interdum non satis determinatur, solum est quia obiectum non satis proponitur seu apparet, non vero ex interna vi, et dominio ipsius intellectus supra actum suum. Voluntatis autem obiectum est bonum: potest autem idem obiectum esse simul bonum et malum, seu conveniens vel disconveniens in ordine ad diversa, seu sub diversis rationibus, et ideo stante perfecta obiecti propositione seu cognitione, potest esse potentia appetitiva indifferens quoad specificationem ad prosequendum vel refutandum tale obiectum. Indifferentia ergo quoad specificationem per se ac formaliter non reperitur in intellectus, sed in voluntate. Altera pars de necessitate quoad exercitium... declaratur in hunc modum. Quia exercitium actus, seu, quod idem est, determinatio potentiae ad operandum, debet esse aut naturalis ex solo impetu naturae, aut voluntaria ex inclinatione elicita operantis. Non enim intelligi potest alia ratio, ob quam causa aliqua exeat in aliquod opus, nisi vel quia est talis naturae ex se determinatae ad illud opus, vel quia vult et appetit talem operationem. Sed potentia libera quoad exercitium non determinatur ad opus ex solo impetu naturae. Ergo est determinanda voluntarie. Ergo aut

extrinsece per voluntarium elicitum ab alia potentia, et sic non erit potentia formaliter libera, sed imperative, quia ipsa non se movet quoad exercitium, sed movetur et determinatur ab alio: vel per voluntarium intrinsecum, et sic necesse est, ut talis potentia sit appetitiva. Ergo, ut potentia aliqua sit formaliter libera quoad exercitium, id est, potens se ipsam determinare ad exercendum actum liberum, necesse est, ut sit potentia intrinsece voluntarie operans per suum actum. Cum ergo intellectus non sit talis potentia, ut per se constat, recte concluditur ipsum non esse potentiam formaliter liberam in exercitio sui actus. „ (*Metaph.* D. 19. sect. 5. n. 13. seqq.)

368. *Coroll. IV.* — **De libertate voluntatis respectu boni vel beatitudinis, ut sic apprehensae.** — Intelligitur quarto ex dictis, quae sit habitudo voluntatis respectu boni vel beatitudinis, prout haec absolute apprehenduntur. Iam age, patet imprimis, nullam libertatem specificationis existere in voluntate respectu talium obiectorum, videlicet non esse in potestate voluntatis ut ea odio habeat, sed si quid operatur circa talia obiecta, ex ipsa sua natura determinata est ad ea amore prosequenda. Ratio perspicua est ex dictis. Ut enim voluntas libera sit ad aliquod obiectum amandum vel respuendum, necesse est ut ratio aliqua praeluceat in intellectu, tum boni ad illud amandum, tum mali ad ipsum aversandum. Patet autem ex terminis, nullam rationem mali elucere in bono, prout est bonum vel prout est perfectum seu beatificans. Remanet tamen, etiam respectu talium obiectorum, humana voluntas libera quoad exercitium sui actus, videlicet in potestate ipsius est vel ea amare, vel non amare. Imprimis enim potest imperio suo avertere cogitationem intellectus a consideratione eiusmodi obiectorum, et sic ipse actus prosequutionis impedietur. Praeterea, etsi nulla ratio elucere possit ad ea odio habenda, non tamen semper apprehenditur actuale exercitium actus prosequutivi, ut bonum hic et nunc simpliciter necessarium, ita ut carentia talis actus sub nulla ratione boni apprehendi possit, quod ipsa experientia notum est. Aliud vero omnino dicendum est in hypothesi, in qua intellectus

perfecte conspiceret obiectum. in quo vera beatitudo reperitur, quemadmodum contingit per visionem Dei intuitivam. Ratio est, quia in obiecto sic apprehenso omnino expletur seu consummatur tum ratio boni, tum perfectio cognitionis qua apprehenditur. Atqui obiectum voluntatis est bonum ratione apprehensum. Ergo in obiecto sic apprehenso expletur omnino ratio ipsa obiecti proprii voluntatis. Atqui nulla facultas est indifferens circa obiectum eiusmodi, quippe naturalis ipsius tendentia ei perfecte et adaequate respondet. Hinc communiter docent theologi cum S. Thoma (*Summa th.* 1. 2ae q. 4. a. 4.), amorem quo Beati Deum in coelo prosequuntur, esse necessarium, ac nulla ratione liberum.

SECTIO V.

Quem dominatum humana voluntas sibi vindicet in ceteras animae vires.

369. **Qua de causa vires ceterae voluntati subdantur in homine.** — Haec est altera proprietas, quae maxime consideranda est in humana voluntate, dominium scilicet quod ei convenit respectu aliarum facultatum. Haec porro proprietas proxime nexa est cum libertate arbitrii de qua hactenus. Ut enim observat Angelicus: " In ordine mobilium et motorum est devenire ad aliquod primum, quod est movens se, a quo movetur illud quod non est ex se motum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad per se, ut habetur ex 8. Physic. Unde cum voluntas se ipsam moveat ex hoc quod est domina sui actus, oportet quod vires aliae, quae se ipsas non movent, ab ea moveantur. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 25. a. 4.) Requiritur autem haec subordinatio tum ob unitatem naturae humanae, tum ob universalitatem finis quem voluntas ut obiectum respicit. Si enim natura humana est vere una, necesse est haec unitas

reluceat etiam in diversis viribus quae inde tamquam ex radice enascuntur. Patet autem id minime haberi, nisi hae diversae vires amico foedere consocientur invicem, cum debita scilicet subordinatione vel coordinatione. Haec itaque ordinatio necessario postulatur ab ipsa unitate humanae naturae. Requiritur etiam ex fine proprio voluntatis. Ut enim observat S. Thomas: " Cum omne agens agat propter finem.... principium huius motionis est ex fine: et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem: sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, ut in 2. Physic. text. 25. dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis qui intendit ordinem unius aciei. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 9. a. 1.)

Neque obstat huic ratiocinationi, quod voluntas etiam dependeat ab intellectus dictamine. Haec enim dependentia non est per modum facultatis quae subditur imperio alterius ex cuius motione applicetur ad agendum; sic enim intellectus potius movetur a voluntate: sed est ipsa naturalis dependentia quam voluntas habet a suo obiecto, quod ei proponitur intellectu mediante, et a quo eius actus speciem recipit. Quare haec mutuo se non excludunt. Apposite rursus S. Thomas " Voluntas, ait, movet intellectum, quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum ap-

prehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens et motum secundum idem. „ (*loc. cit.* ad 3.)

Nec iterum obstat, quod intellectus, ut ante docuimus [350], sit facultas simpliciter eminentior voluntate. Nihil enim prohibet, quominus id quod est altero simpliciter praestantius, ei tamen cedat secundum particularem aliquam considerationem: quo modo in re praesenti voluntas praestat intellectui in *movendi efficacia*, cuius tamen motionis rectitudo dependet a rationis dictamine. Confer S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 4. ad 1.).

370. **Quo pacto intellectus moveatur a voluntate.** — Explicandum modo est, quo pacto assertum voluntatis dominium exerceatur in singulas animae vires. Ac primo quidem respectu intellectus, hic repetere oportet quae alibi innuimus [*Pr. Ph.* 299]. Sedulo scilicet distinguere oportet ipsam simplicem perceptionem veri cuiuspiam a compositione iudicativa qua perceptis assensus adhibetur. Quoad illam intellectus nequit a voluntate pendere proxime et immediate, sed solum indirecte. Potest siquidem intellectus applicari a voluntate ad considerandum aliquod obiectum; sed quod ratio seu intellectus in hac consideratione veritatem simpliciter apprehendat, non est in potestate nostra. *Hoc enim*, ait S. Thomas, *contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis; et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 17. a. 6.) Quare frustra omnino veritatem apprehendere conaretur in iis quae rationis captum superant, nisi humilem auditum adhibendo factae a Deo revelationi. Si vero spectetur ipse assensus qui rebus apprehensis adhibetur per iudicativam compositionem intellectus, rursus distinguere oportet. Vel enim ex praecedenti apprehensione obiectum perfecte applicatur seu manifestatur intellectui; et ita cum intellectus sit facultas necessaria non libera, de necessitate assensum praebet. Quare, in hac hypothesi, nihil potest voluntas in intellectum, nisi distrahendo ipsum a consideratione talis

obiecti ad alia consideranda applicare. Id autem contingit semper ac adest perfecta veritatis evidentia. Vel contra, praecedens apprehensio est eiusmodi, ut ratione aliqua, imperfecta tamen, obiectum intellectui proponatur, subobscure scilicet; et tunc potest intellectus sub imperio voluntatis, assensum praebere in rebus eiusmodi, certum vel opinativum, prudentem vel temerarium, pro qualitate scilicet rationum quae assensum suadent, ac voluntatis rectitudine aut perversitate in usu virium sibi subiectarum. De hac re multa diximus in Logica, praesertim Disp. 1. sect. 6, 7., et Disp. II. sect. 4, 5, 6. Hic autem notandum est, quod quemadmodum non est in potestate voluntatis cohibere intellectum, quominus assensum adhibeat in his quae sunt ei evidenter proposita; sic etiam vicissim minime fieri potest, ut intellectus sub voluntatis imperio assentiatur enuntiabili, quod nulla, ne fucata quidem, ratio veri suadeat. Ad voluntatis enim principatum pertinet quidem facultates movere, sed *ad proprios actus*, non autem ad illos qui ipsi naturae cuiusque facultatis sunt contrarii. Intellectus autem est facultas cognoscitiva veri. Nisi itaque ratio veri, aliquo modo saltem, in obiecto deprehendatur, impossibile est ut eius operatio habeatur. Sic nemo potest, quantumvis conetur, in id impelli ut iudicativo modo pronuntiet, *stellas* ex. gr. *esse numero pares*. Patet etiam hoc ex comparatione quam ante instituimus [360, obiect. I.] intellectum inter et voluntatem. Quemadmodum scilicet voluntas se habet ad ultimum finem qui est beatitudo, et ex cuius virtuali saltem amore incitatur ad cetera prosequenda; sic etiam intellectus naturaliter inhaeret primis principiis, et ex lumine ipsorum movetur ad ea quae immediate non patent amplectenda. Ergo, quemadmodum impossibilis est motus voluntatis erga obiectum, in quo nulla omnino, ne speciosa quidem, connexio cum beatitudine elucet; sic etiam impossibilis est assensus intellectualis in ea enuntiabilia, quae nullam plane, ne fucatam quidem, connexionem praeseferunt cum primis principiis.

371. **Quomodo pars animae superior dominetur inferiori.** — Id paucis et nitide explicatum habes a S. Tho-

ma his verbis. " Tanto.... unaquaeque aliarum virium plus de motu eius (voluntatis) participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipsae appetitivae inferiores voluntati obediunt, quantum ad suos principales actus, utpote ei propinquissimae: aliae vero magis remotae, ut nutritiva et generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus. Subduntur autem appetitivae inferiores, scilicet concupiscibilis et irascibilis, rationi triplicitер. Primo quidem ex parte ipsius rationis. Cum enim eadem res sub diversis rationibus considerari possit, et delectabilis et horribilis reddi, ratio opponit sensualitati mediante imaginatione rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam: et ideo dicit Philos. in 1. Ethic., quod *ratio semper suadet ad optima.* Secundo, ex parte voluntatis. In viribus enim ordinatis ad invicem et connexis ita se habet, quod motus intensus in una earum, et praecipue in superiori, redundat in aliam. Unde, quum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, irascibilis et concupiscibilis sequitur motum voluntatis: unde dicitur in 3. de Anima, text. 57. quod *appetitus movet appetitum*, superior scilicet inferiorem, *sicut sphaera sphaeram in corporibus caelestibus.* Tertio, ex parte motivae exequentis. Sicut enim in exercitu progressio ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra nisi ad imperium eius, quod in nobis principatur, id est rationis, qualiscumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio irascibilem et concupiscibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant: propter quod dicitur Gen. IV, 7: *Subter te erit appetitus tuus.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 25. a. 4.) Hic vero observa, duobus modis sensualitatem a ratione moveri mediante imaginatione. Primo quidem per ipsum imaginationis phantasma, quo in absentia obiectorum repraesentatur eorumdem convenientia vel disconvenientia quae exterioribus sensibus apprehendi potest. Alio modo, quatenus mediante phantasmate excitatur etiam actus *aestimativae* seu *cogitativae*, qua praesertim in homine multa apprehenduntur circa sensibilia,

ad quae sensibilitas exterior non porrigitur, quaeque multum admodum inferioris appetitus passiones ciere solent. Confer quae hac de re habet idem S. Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 81. a. 3.).

372. **Num vicissim et quo pacto pars superior moveatur ab inferiori.** — Etsi inferior pars in homine a superiori moveatur et regatur, ut modo dictum est, ipsa tamen, ut quotidiana experientia docet, magnum influxum exerit in motibus sive rationis sive voluntatis. Imprimis enim huc facit generalis ille nexus quo, ob unionem animae cum corpore, intellectus atque adeo voluntas a sensibilitate dependet ratione sui obiecti, ut in praecedenti disputatione declaravimus. Dein vero ipsae passiones sensualitatis motum voluntatis plerumque provocant vel impediunt, non quidem directe, sed indirecte: quod quidem fit dupliciter. Primo quidem ob mutuam connexionem quam facultates eiusdem formae habent ad invicem, unde oritur, ut ex applicatione et intensione operationis unius facultatis distrahatur altera facultas a proprio actu. " Et secundum hunc modum, ait S. Thomas, per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 77. a. 1.) Secundo vero id contingit ideo quod ob passiones sensiles plerumque obiectum existimatur bonum vel malum; voluntas autem ad bonum naturaliter inclinatur, et a malo refugit. Apposite rursus Angelicus. " Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur: conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens: unde Philosophus dicit in 3. Ethic. c. 5. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Manifestum est autem, quod secundum pas-

sionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ei aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. Et per hunc modum ex parte obiecti appetitus sensitivus movet voluntatem. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 9. a. 2.)

Ex hac doctrina plura facile inferuntur.

Infertur 1. descriptum influxum inferioris in superiorem partem quandoque antecedere, quandoque vero subsequi imperium rationis et voluntatis. Subsequitur quidem cum voluntate consentiente, facultates apprehensivae vel appetitivae partis inferioris applicantur ad obiecta, unde enascantur iudicia vel passiones quae motum ipsius voluntatis cient vel distrahunt. Antecedit vero, cum eiusmodi applicatio ad talia obiecta contingit ex aliis causis, quae imperio rationis minime subsunt.

Infertur II. rationis imperium non eodem modo exerceri in sensualitatem, et in membra corporis. Pulchre in hanc rem Angelicus. " Dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1. *Politic.* c. 3., *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum.* Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitu politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur quo aliquis principatur liberis: qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae; sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem seu ratio dicitur principari concupiscibili et irascibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aesti-

mativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc, quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant. „ (*Summa th.* 1. p. q. 81. a. 3. ad 2.)

Infertur III. libertatis indifferentiam, etsi non tollitur, imminui tamen aliquatenus ex motibus sensualitatis qui rationis imperium praeveniunt. Ut enim dictum est, aliquo modo avertunt intellectum a debita consideratione obiecti, et ita iudicium rationis, a quo dirigitur voluntas, minus indifferens evadit. Quod si non indifferentia libertatis, sed sola ipsius propensio in obiectum spectetur, dicendum est, eam augeri quidem a passionibus prosequutivis, imminui contra ab aversivis. Ratio huius discriminis facilis intellectu est. Nam ex prioribus intellectus disponitur ad proponendum bonum ut magis delectabile et alliciens quam alias fecisset: voluntas autem naturaliter propensa est in bonum. Passiones contra aversivae, puta metus, rationem aliquam mali inducunt in obiectum apprehensum, in quod voluntas fertur, atque ita quantum est de se retardant voluntatis motum seu propensionem. De hoc tamen multo plura dicenda in Ethicis, ubi *de voluntario et involuntario* in ordine morum.

373. **An descriptum voluntatis dominium penitus intercipiatur aliquando.** — Postremo quaeret fortasse quispiam, fiat ne aliquando, ut animae vires sic in suo exercitio ligentur, vel interturbentur, ut quae in homine contingunt, quaeque suapte natura voluntatis imperio subsunt, ab eo eximantur, neque amplius voluntati sint imputabilia. Ut igitur huic quaestioni fiat satis, notandum est, ex duplici capite huius imperii vim deficere posse. Cum enim imperium per se dependeat, ut ante dictum est [356], tum a ratione dirigente, tum a voluntate movente, hinc ab eo subducitur aliquid, vel quia ratio de eo non diiudicat, vel quia voluntatis motio inefficax redditur. Hinc

I. Impossibile est voluntati adiudicetur aliquid ut ab ea imperatum, quod ab intellectu est ignoratum. Unde illud, *Nihil volitum quid praecognitum.* Plerumque autem fit, ut de aliquo actu vel circumstantia actus, non quidem iudicium, sed dubium vel suspicio habeatur, et in ea hypothesi non potest dici res omnino ignorari, nec propterea a voluntatis imperio omnino subducitur. Quare quae in hoc statu dubitationis efficiuntur, possunt utique voluntati esse imputabilia: qua de re consule Philosophiam Moralem.

II. Deest etiam voluntatis imperium, si cognitio quidem praecedat aliqua in intellectu, eius tamen iudicium minime est indifferens. Haec enim indifferentia est radix liberi exercitii. Id vero dupliciter contingere potest. Primo quidem, si ob impedimentum organorum turbatur phantasia, et consequenter deliberatio rationis, ut contingit in somniantibus et amentibus. " In dormiendo, ait Angelicus, ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex iis quae in I. dicta sunt, q. 84. a. 8. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut et illud quod agit furiosus aut amens. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 154. a. 5.) Confer etiam quae habet (Qq. Disp. *Ver.* q. 12. a. 3. ad 2.). Secundo vero id ipsum contingit aliquando propter vehementiam passionis, unde fit, ut nonnulli etiam insaniant. Apposite rursus S. Thomas. " Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem, quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus, quod homines in aliqua passione existentes non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur: unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 77. a. 1.)

III. Postrema causa quae imperio voluntatis reluctatur, est violentia, ut patet ex terminis. Violentum enim est omnino ab extrinseco contra naturalem inclinationem illius cui violentia infertur. Quod autem est ex imperio voluntatis est maxime ab intrinseco, scilicet ex motione voluntatis. Ex quo etiam patet, hac ratione non posse subduci ab imperio voluntatis, nisi ea quae ab extrinseca vi cogi possunt contra voluntatis inclinationem: haec vero sunt dumtaxat actus exteriorum membrorum. Siquidem hi actus appetitui obediunt mediante motu locali: hic vero motus, etsi eis imprimatur a vi motrice animali, potest etiam imprimi a vi exteriori quae prioris impulsum penitus elidat.

SECTIO VI.

De habitibus operativis.

374. **Materia et ratio tractationis.** — In Philosophia Prima [543...] universe egimus de habitibus, prout hoc nomine determinata quaedam species qualitatis designatur. Quae tamen ibi declaravimus, generalia omnino sunt et quasi transcendentia. E re igitur erit, magis dearticulate hic disserere de eo habituum genere qui proxime ipsas potentias animae afficiunt, quique idcirco *operativi* nuncupantur. In hunc vero locum tractationem praesentem reservavimus, quia prae ceteris omnibus animae facultatibus voluntas potissimum capax est habituum eiusmodi, ob maximam scilicet suam indeterminationem in exercitio et specie suae operationis. Hic autem eos tantum habitus considerabimus quos *adquisitos* vocant. Omittimus enim quae ad *naturales* vel *infusos* spectant, vel quia considerationis sunt theologicae, non philosophicae, vel quia quae a philosopho hac de re dici possunt, satis superque declarata videntur tum loc. cit. Philosophiae Primae, tum etiam ex iis quae ante diximus [286, obiect. II].

THESIS XXII.

Dantur habitus operativi a potentia quam afficiunt eiusque operatione reipsa distincti. Sunt autem capaces habituum, primo quidem intellectus et voluntas, dein vero vires inferiores ut natae sunt obedire rationi.

375. ***Probatio I. partis.*** — Proximum fundamentum ad hanc rem adstruendam totum ad experientia ductum est. Inde siquidem docemur, facultates quibus instruimur, suis se actibus ita promovere, ut cum magna inclinatione et facilitate operentur, quae antea non sine moerore et difficultate magna tractabant. Sic instruitur intellectus scientia, voluntas virtute; ac deturpatur, ille quidem errore, haec vitio. Haec rursus propensio et facilitas stabilis est ac diu etiam perseverans post actus; unde solet passim assimilari quasi alteri naturae. Ex hac porro experientia patet primo, hanc propensionem et facilitatem esse quid reale et positivum; promovet enim et quasi auget ipsam facultatem agendi. Patet secundo, non esse unum idemque cum ipsa facultate agendi: realem quippe mutationem in eam inducit, quod sine reali distinctione minime intelligitur [*Pr. Ph.* 466]. Patet tertio, distingui etiam ab operatione: etsi enim relate ad potentiam comparatur ut actus, ad operationem tamen comparatur ut potentia; quare remanet, ut diximus, etiam cessante operatione.

Ratio a priori huius veritatis sumenda est ex intentione naturae, quae etsi opus suum exorditur ab imperfectis, intendit tamen ac media suppeditat in ordine ad optimum. Quare etiam in facultatibus quibus instruimur, natura intendit ad optimum seu perfectum operandi modum ipsarum. Hic autem perfectus operandi modus

obtinetur habitu mediante triplici de causa. " Primo, ait S. Thomas, ut sit uniformitas in sua operatione. Ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo, ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione: sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere, habitu virtutis carens: unde Philosophus dicit in 5. Ethic. c. 3., quod repentina sunt ab habitu. Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum, qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam naturalem reddit et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus in 2. Ethic. ponit signum habitus delectationem in opere existentem. „ (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 1.)

376. ***Probatio II. partis.*** — Facile patet ex principiis modo stabilitis.

I. Ac primo quidem res manifestissima est in voluntate. Nam ex una parte est potentia universalissima, quippe tendit in bonum qua tale: ex alia vero, ut est liberi arbitrii praedita, in sua potestate habet, etiam in obiectum sufficienter propositum, agere vel non agere. Inde vero maxima exurgit eius indeterminatio in sua operatione, sive quantum ad exercitium, sive quantum ad specificationem. Haec porro indeterminatio perficienda est per habitum, ut dictum est, praesertim cum ex perfecto operandi modo voluntatis dependeat maxime recta operatio ceterarum virium quae sunt in homine, quaeque ex voluntatis imperio ad proprios actus moventur.

II. In intellectu etiam, quamvis non eadem elucet indifferentia ac in voluntate, in multis tamen eam quoque participat, ratione cuius et ipse capax est habituum. Primo itaque id manifestum est in ferendo iudicio quoad ea quae evidenter non patent, ut sunt quae sub fidem vel

opinionem cadunt. Sic ex. gr. intellectus qui consuevit temere iudicare de Petro in materia furti, pari facilitate disponitur ad iudicandum temere de quovis alio in circumstantiis similibus. Secundo, etiam in rebus evidentibus, naturaliter quidem determinatur ad iudicandum, quoties earumdem veritas ostenditur, plerumque tamen magnam difficultatem patitur in ipsa demonstratione peragenda, quae usu et exercitatione auferri solet, nedum minui, ut experientia notum est, in artibus praesertim.

III. Id ipsum etiam dicendum est de viribus inferioribus quae natae sunt obedire imperio rationis, ut potissimum videre licet in appetitu sensitivo, et imaginatione vel cogitativa. Nam hae facultates ex vi sui generis sunt quidem determinatae ad sensibilia obiecta prout in sensum imprimunt, sed tamen ob coniunctionem et emanationem ex anima rationali habent inclinationem ad obediendum rationi, et ad appetenda sensibilia non tantum ut sunt delectabilia aut corpori commoda, sed maxime quatenus simpliciter bona homini existimantur. Patet autem inde exoriri varias inclinationes et quodammodo repugnantes in his viribus, atque ideo posse mediante habitu inclinari ad unam potius quam ad alteram partem. Hinc S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae q. 56. a. 4.) virtutes etiam morales, temperantiam scilicet et fortitudinem, collocat in appetitu sensitivo, quibus bene disponitur ut non contradicat sed facile obediat rationi. Sic quotidie experimur, usu et exercitatione virtutis mortificari, h. e. ad mediocritatem redigi, passiones partis sive irascibilis sive concupiscibilis: et e converso per contrarios actus adquiri habitus, qui mirum quantum augent passionum impetum ita, ut fere videatur quandoque impossibile, eas a ratione reprimi. (1)

(1) Locuti sumus dumtaxat de his facultatibus partis inferioris, quia in his manifestum est quod asserimus. Num vero etiam id asseri debeat quoad facultatem motricem, varia est Doctorum opinio. Videtur tamen id potius negandum. " Adquiritur quidem, ait I. B. De Benedictis, per usum artis facilitas et determinatio quaedam, non

THESIS XXIII.

Habitus naturaliter adquiruntur et augentur in potentiis ex frequentatione actuum ipsarum. Hoc porro augmentum dupliciter contingit, nimirum vel ex parte obiecti in quod habitus agit, vel secundum intensionem ipsius in potentia.

377. ***Probatio I. partis.*** — Quod in hac prima parte asserimus, ex eadem illa experientia novimus, unde ipsam existentiam qualitatis huius generis ostendimus. Nam usu tantum et consuetudine actuum saepius iteratorum constat in potentiis adquiri facilitatem illam et propensionem ad actus similes, quae nomine habitus cohonestari solet: ex eadem etiam causa constat, eosdem habitus augeri, ut in scientia et virtute manifestum est. Huius vero facti rationem hanc damus ex doctrina S. Thomae.

I. Et quod spectat imprimis ipsam generationem habituum sic ratiocinatur S. Doctor. " In agente quandoque

---

in mente solum, sed et in materialibus organis, ut videre in iis est, qui citharizandi, saltandive artem exercent: habitus tamen in mente est, eiusque potentiis motum imperantibus ac dirigentibus. In corpore acquiritur dispositio quaedam, et aptitudo maior ad obediendum animae motus artificiosos imperanti: sed haec dispositio pertinet ad qualitates primas vel secundas, estque ita in membris, ut in exterioribus instrumentis, quae exercitatione ipsa aptiora redduntur. „ (*Philos. Peripat.* to. 4. lib. 4. q. 3. c. 4.) Eadem est sententia S. Thomae (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 50. a. 3. ad 3.), qui praeterea ibid. advertit, ipsa bruta animalia esse capacia quibusdam quasi habitibus recipiendis, secundum quod a ratione hominis diversimode diriguntur ac determinantur iuxta illud Augustini: *Videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur.* (Lib. 83. qq. Q. 36.)

est solum principium activum sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi. Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu: et inde est quod res naturales *non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*, ut dicitur in 2. Ethic. princ. Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis: nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum: et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam. *Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum.* Nam omne agens quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae nominatur habitus: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 51. a. 3.)

II. Quoad augmentum vero habituum, videndum est, unde fiat ut hoc genus qualitatis tale augmentum capere possit: si enim id possibile est, ex eadem certe causa unde gignitur habitus, poterit etiam augeri. Iam age, quod aliqua forma in indivisibili consistat, potest contingere duplici de causa. Primo quidem ex parte ipsius formae, pro eo quantum indivisibilitas est de ratione eius, sicut patet in numeris, in quibus quaecumque additio vel detractio aliam continuo speciem numeri suppeditat. Secundo vero ex comparatione formae ad subiectum, quia scilicet inhaeret ei modo indivisibili. " Et propter hoc, ait S. Thomas, forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc Philosophus 8. Metaph. text. 10. assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam, quod nihil quod substantialiter

de altero praedicatur, etiamsi sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim albedo dicitur magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, non intenduntur nec remittuntur; non enim albedo dicitur magis et minus, sed album. „ (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 11.) Atqui neutrum invenitur in habitibus: nec enim indivisibilitas est de ratione ipsorum; nec iterum, utpote qualitates superadditae, pertinent ad esse substantiale subiecti cui inhaerent. Ergo augmenti sunt capaces. Ita fere S. Thomas loc. cit.

378. ***Declaratio II. partis.*** — Nihil melius hac de re proferri posse existimo, quam quod Angelicus nos edocuit, tum loc. cit. (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 11.); tum etiam (*Summa th.* 1. 2ae q. 52. a. 1, 2.: 2. 2ae q. 24. a. 5). Ex quibus testimoniis haec in rem nostram derivamus.

I. Augmentum in re praesenti accipitur secundum quamdam analogiam ad quantitatem molis; haec enim primo et proprie dicitur augeri vel minui. Quare " sicut corpus, ait S. Thomas, quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam dicitur augeri secundum qualitatem, et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas, ideo Augustinus dicit, quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. „ (Qq. Disp. *loc. cit.*) Id porro tripliciter contingit. Primo quidem omnino *per accidens*, secundum scilicet pluralitatem vel extensionem subiectorum quae certam formam participant, quemadmodum calor crescit in homine serpendo per membra quae prius frigebant. Secundo vero quantum ad ipsam realitatem formae, ut quae in se ipsa perfectior esse potest vel imperfectior, ut est ex. gr. motus rectilineus, qui velocior aut tardior esse potest. Tertio denique secundum maiorem minoremve unius eiusdemque formae participationem in subiecto, prout hoc magis

reducitur in actum illius ac magis illi subditur, ut videre licet in eo qui certius eadem scibilia cognoscit nunc quam prius. In primo augmenti modo *plura* aut *paucioru* dicuntur subiecta quae formam recipiunt, vel secundum *plures paucioresve* partes: in secundo ipsa forma dicitur *maior* vel *minor:* in tertio denique ipsum subiectum dicitur *magis* vel *minus* certum v. g. vel amans.

II. Omisso priori augmenti modo, de quo nulla quaestio esse potest in re praesenti, quoad alios duos notandum est, secundum spectari in forma secundum *propriam* suam rationem, tertium vero spectari in eadem secundum *generalem* rationem formae accidentalis, cuius esse est subiecto inesse. Cum vero ratio propria et specifica cuiusque rei fixa esse debeat et immobilis, hinc ulterius animadvertit S. Thomas, secundum modum augmenti non posse locum habere nisi in illis quae dicuntur in ordine ad aliud. " Considerandum est, ait, quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quaecumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel inperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8. Metaph. text. 10., quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quaecumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: et huiusmodi sunt calor et albedo, et aliae huiusmodi qualitates quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero quae recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem illius ad quod ordinantur ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior vel remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 52. a. 1.)

III. His praehabitis, facile est videre duplicem modum augmenti qui existere potest in habitibus potentiarum animae. Etenim dupliciter eiusmodi habitus considerari possunt. Primo quidem secundum generalem rationem *formae accidentalis:* et deinde secundum propriam rationem *habitus operativi.* Si hoc altero modo spectentur, speciem desumunt non absolute et secundum se, sed in ordine ad obiectum ad quod per se ordinantur. Nihil autem prohibet, quod est eiusmodi, secundum se augeatur, prout ad plura vel pauciora se extendit quae sub formali ratione sui obiecti continentur. Quod si consideretur secundum generalem rationem formae accidentalis, contingit eumdem habitum magis minusve radicari in subiecto, pro intensiori scilicet vel remissiori actione agentis a quo inducitur ac maiore vel minore dispositione potentiae ad illum recipiendum. Apposite rursus Angelicus exemplo motus localis id egregie declarat: " Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur, vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subiecti, in quantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subiecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 52. a. 2.)

379. **Corollaria doctrinae praecedentis.** — Ex praestitutis principiis, aliis omissis quae subtilius forte quam utilius in hac materia agitantur, haec infero.

I. Habitus operativus potentiarum animae haud incongrue sic describi poterit. *Qualitas permanens ac difficile mobilis ex actibus potentiae intentionalis genita et ad similes actus eamdem potentiam facilitans et inclinans.* Omnia patent ex modo dictis, nisi quod dum dicitur habitus

gigni ex actibus potentiae *intentionalis*, hoc nomine designamus potentias tum cognoscitivas tum appetitivas; hae quippe potentiae *intentionales* vocantur, ut quae non faciunt suum obiectum, sed illi uniuntur per vitalem tendentiam, qua vel illud ad se trahunt vel contra in ipsum trahuntur.

II. Quod spectat specificam distinctionem habituum, ea ferme ratione loquendum est, ac de specifica distinctione potentiarum loquuti sumus [254. 255], nisi quod formalis ratio obiecti in quod unusquisque habitus per se agit, est multo contractior quam propria ratio obiecti potentiae quam afficit. Qualis vero sit propria unitas cuiusque habitus, num scilicet sit simplex quaedam qualitas, vel contra complexus plurium qualitatum ordine quodam ad invicem colligatarum, quaestio est valde implexa et subtilis, quam acute et solide tractatam habes apud Suarez (*Metaph.* D. 44. sect. 11). (1)

III. Quemadmodum habitus quos consideramus, habent esse in potentiis, tamquam in proprio subiecto, et ex actibus sicut ex propria causa efficiuntur, hinc dupliciter corrumpi possunt, *per accidens* scilicet et *per se*. Primo modo deficiunt deficiente subiecto, idque non potest habere locum nisi in habitibus potentiarum partis inferioris quae sunt organicae, quaeque propterea deficere possunt corrupto organo. Alio modo deficiunt ex actione contrarii

(1) Auctores qui putant facilitatem et inclinationem habitualem relictam ex frequentatione actuum, aliud nihil esse nisi species memorativas praeteritorum actuum delectationisve in illis exercendis perceptae, consequenter edicunt, nullum habitum id genus esse simplicem qualitatem, sed complexionem quamdam eiusmodi specierum. Equidem censeo, has species multum admodum conferre ad facilitatem propriam habituum, sed puto his eam non absolvi. Nam hae species nihil aliud praestant per se nisi vividiorem obiecti notitiam: experimento autem constat, cum hac vividiori notitia bene consistere posse habitualem inclinationem, eamque intensam valde, ad obiectum oppositum. Haec praeterea opinio habitus intellectuales utcumque tuetur, eos tamen qui voluntati et appetitui immediate inhaerent, non explicat, sed denegat.

agentis, et sic deficit ex. gr. scientia per errorem, ac virtus moralis per actus vitii oppositi. Hinc deducit S. Thomas doctrinam valde notandam. " Habitus, ait, per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quae oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multae passiones et operationes, praeter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quae exterius movent. Unde diminuitur virtus vel corrumpitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte iudicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt inclinationes extraneae, et quandoque ad contrarium ducentes, ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte iudicandum et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 53. a. 3.)

INDEX

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS PRIMA

De natura corporali.

INTRODUCTIO . . . . . *Pag.* 1

DISPUTATIO PRIMA **De natura in universum.**

Sectio I. Naturae definitione praeiacta, status controversiae aperitur . . . . . „ 4
„ II. Doctrina corpuscularis . . . . . „ 11
„ III. Systema entium simplicium . . . . . „ 23
„ IV. Doctrina veteris Scholae ex mente Aquinatis explicatur . . . . . „ 31
„ V. Substantialis corporum diversitas et compositio propugnatur . . . . . „ 44
„ VI. Obiecta dissolvuntur . . . . . „ 54

DISPUTATIO SECUNDA — **De diversitate corporum.**

Sectio I. Praemittitur doctrina Aquinatis de distinctione formarum . . . . . *Pag.* 67
„ II. De corporibus elementaribus eorumque mixtione „ 75
„ III. Conceptus vitae praeformatur . . . . . „ 99
„ IV. Num vita vegetalis sit mera quaedam resultantia virium materiae brutae . . . . . „ 108
„ V. De vita animali . . . . . „ 124
„ VI. Qua ratione vegetandi sentiendique principium anima vocetur . . . . . „ 140
„ VII. An eidem viventi plures insint animae vel formae substantiales in essentia differentes . „ 151

DISPUTATIO TERTIA — **De quantitate corporum.**

Sectio I. Generalia quaedam pronuntiata de re quanta, prout huiusmodi . . . . . „ 167
„ II. Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia . . . . . „ 181
„ III. De effectu formali quantitatis . . . . . „ 190
„ IV. Utrum quantitas molis sit nec ne individuationis principium . . . . . „ 200
„ V. An corpora ratione quantitatis sint sine fine divisibilia . . . . . „ 208
„ VI. De spatio et loco . . . . . „ 219

DISPUTATIO QUARTA — **De motu corporali.**

Sectio I. Notiones praeviae . . . . . „ 237
„ II. De activitate corporum, ut localiter movent et moventur . . . . . „ 248
„ III. De generatione substantiarum naturalium . . „ 262
„ IV. De generatione viventium . . . . . „ 278
„ V. De corporum accretione eorumdemque diminutione in quantitate . . . . . „ 297
„ VI. De sensibilitate, universe ac generatim . . . „ 303
„ VII. De multiplici sensuum distinctione . . . . „ 315
„ VIII. De mensura motus, seu de tempore . . . . „ 329

PARS ALTERA

De anima rationali.

INTRODUCTIO . . . . . *Pag.* 347

DISPUTATIO PRIMA — **De ipsa anima rationali.**

Sectio I. Utrum anima rationalis sit spiritus . . . . „ 350
„ II. An et qua ratione principium intellectivum sit pars constitutiva humanae naturae . . . „ 367
„ III. Illata quaedam doctrinae in sectione praecedenti stabilitae . . . . . „ 378
„ IV. Quae sit doctrina Ecclesiae Catholicæ in praesenti quaestione . . . . . „ 388
„ V. De sede animae rationalis eiusque multiplicatione . . . . . „ 406
„ VI. De immortalitate animae rationalis . . . . „ 419
„ VII. De origine animae rationalis . . . . . „ 436
„ VIII. De habitudine animae rationalis ad suas facultates „ 448

DISPUTATIO SECUNDA — **De humano intellectu.**

Sectio I. De obiecto humani intellectus in se et absolute spectati . . . . . „ 458
„ II. De obiecto proprio humani intellectus in statu coniunctionis . . . . . „ 467
„ III. Exceptiones Ontologorum contra doctrinam praecedentem . . . . . „ 476
„ IV. De existentia et natura specierum intelligibilium „ 492
„ V. Utrum anima intelligat per species sibi naturaliter inditas . . . . . „ 505
„ VI. De genesi specierum intelligibilium . . . . „ 518
„ VII. De natura ipsius actus intelligendi quaestiones variae breviter perstringuntur . . . . . „ 528
„ VIII. Intellectionum genera complura recensentur et declarantur . . . . . „ 545

Sectio IX. De iudicio intellectuali . . . . . *Pag.* 556
„ X. De naturali ordine quo intellectualis nostra cognitio evolvitur quoad obiecta materialia . „ 569
„ XI. De cognitione immaterialium . . . . . „ 587
„ XII. De naturali nexu intellectus cum sensu in usu notitiae iam adquisitae . . . . . „ 604

DISPUTATIO TERTIA — **De humana voluntate.**

Sectio I. De voluntate universe spectata . . . . . „ 616
„ II. De multiplici voluntatis operatione . . . . „ 625
„ III. Utrum homo vera libertate arbitrii reipsa fruatur „ 634
„ IV. De natura humanae libertatis . . . . . „ 647
„ V. Quem dominatum humana voluntas sibi vindicet in ceteras animae vires . . . . . „ 660
„ VI. De habitibus operativis . . . . . „ 669

THESES

De natura corporali.

I. — *Doctrina corpuscularis ex Democrito et Epicuro in recentiorem philosophiam derivata, quae corpora naturalia explicari posse contendit ex corpusculis quibusdam substantialiter immutabilibus et homogeneis, impenetrabilibus, nec nisi localiter motis, non ea est quae sufficiens existimari queat naturae explicandae, sive organicae, sive anorganicae* . Pag. 13

II. — *Theoria entium simplicium ad constitutionem naturae quod spectat, genericam corporis rationem non explicat sed denegat. Quod si praeterea res mechanica tantum ratione cum Boscovichio explicetur, incommoda quae in praecedenti conclusione notata sunt, non modo nihil minuuntur sed augentur potius* . . . . . „ 26

III. — *Corpora naturalia specifice differunt, non solum ad diversa eorumdem accidentia, sed in ipsa natura seu substantia* . . . . . Pag. 45

IV. — *Essentia corporum, generaliter ac universe inspecta, duobus constat principiis substantialibus realiter invicem distinctis, nimirum materia et forma, tamquam potentia et actu in genere substantiae* „ 49

V. — *Formae essentiales elementorum in corporibus perfecte mixtis, quae scilicet ex chimica synthesi efflorescunt, neque actu formaliter, neque potentia tantum, sed virtute manere dicendae sunt* „ 82

VI. — *Viventia vere et proprie ea dicuntur, quae secundum suam naturam connaturalemque dispositionem se agunt ad motum vel operationem aliquam. Quare I. a non vicentibus differunt in ipsa natura seu substantia; II. eo perfectiorem vitae gradum sibi vindicant, quo res perfectius ex se et in se operatur* . . . . . „ 100

VII. — *Existit in natura vegetali principium aliquod internum activitatis altioris ordinis prae viribus resultantiaque virium quae in materia bruta conspiciuntur, cuius virtute hae intrinsecus elerentur conspirentque ad functiones proprias cuiusque organismi obeundas. Falso autem sensum aliquem seu cognitionem eis inesse quis arbitraretur* . . . . „ 117

VIII. — *Bruta animantia veram ac proprii nominis vitam virunt. Iis autem vel sensum denegare vel intellectum obtrudere, est plane absonum, et ab omni experientia ac recta ratione alienum* . . . „ 129

IX. — *Ipse sentiendi actus perperam omnino ex materialistarum sententia ad mechanicam cerebri reactionem, aliamve speciem motus localis revocaretur. Est tamen actus vere organicus, cuius scilicet subiectum est corpus vivens vita animali* . . . „ 132

X. — *Anima non est corpus, sed corporis forma substantialis. Quocirca ipsius essentia, generaliter inspecta, perfecte continetur et a priori declaratur sequenti definitione a Philosopho tradita:* Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis . . . . . Pag. 141

XI. — *In uno eodemque animali non sunt plures animae secundum essentiam differentes, sed unica est unde sensus et vegetatio procedit in corpore. Quin dicendum esse videtur, unumquodque corpus vivum per eamdem omnino formam esse et corpus et animatum* . . . . . „ 156

XII. — *Philosophice minime demonstratur, quantitatem corpoream esse huiusmodi, ut nec divina virtute a substantia separata conservari queat: quin naturali rationi valde consentaneum est, ut oppositum asseratur* . . . . . „ 182

XIII. — *Ipsa substantialis realitas rei corporeae habet certe transcendentalem seu essentialem ordinem ad quantitatem sibi connaturalem et propriam, eaque multiplicatur pro multiplicatione vel divisione istius: haec tamen realitas vel multiplicatio statui minime potest ut effectus formalis et immediatus ipsiusmet quantitatis, quae sit accidens reale reipsa a substantia distinctum* . . . . . „ 191

XIV. — *E diversis proprietatibus quae substantiae quantae, prout huiusmodi, attribuuntur, ea qua primo declaratur proprius formalisque effectus quantitatis corporeae, est ipsamet naturalis extensio, seu extrapositio situalis partium in toto* . . . „ 194

XV. — *Corpus, mathematice spectatum, nequit quantitative dividi nisi in partes extensas: est propterea sine fine divisibile* . . . . . „ 210

XVI. — *Spatium, per se spectatum, non est ens aliquod actuale, aut quid mere confictum: sed est ens quoddam rationis cum fundamento in re* . „ 225

XVII. — *Rebus sive materialibus sive immaterialibus, licet alia et alia ratione, convenit adesse alicui spatio vel loco substantialiter praesentes ab eoque indistantes. Quatuor autem modi recte distinguuntur quo alicubi esse dicuntur, circumscriptive scilicet, definitive, interminate, ac sacramentaliter* Pag. 227

XVIII. — *Nulla contradictio elucet in eo quod plura corpora simul sint in eodem loco proprio et sic mutuo compenetrentur, vel contra unum idemque corpus substantialiter sit praesens compluribus simul locis adaequate ei respondentibus* . . . . . „ 232

XIX. — *Reiici plane debet opinatio eorum qui omnem agendi vim naturae corporeae, sive organicae sive tantum anorganicae, ad eam dumtaxat quae est secundum locum motiva, revocare satagunt; praesertim si eius formalis ratio vel in ipso locali motu, vel ad summum in nisu quodam seu impetu extrinsecus adveniente sita esse dicatur* . . . . „ 252

XX. — *Naturae corporali iure merito tribuitur activitas productiva substantiarum per veri nominis generationem simpliciter talem. Id porro quod per se generatione efficitur, est compositum: forma vero non subsistens de potentia materiae educitur per vim naturalis agentis* . . . . . „ 269

XXI. — *Origo viventium secundum naturae ordinem universe ac generaliter sic est instituta, ut genitum sit generanti simile secundum speciem. Fortuita illa specierum descendentia a Lamarckio et Darwinio concinnata, fabella est experientiae et rationi penitus adversa* . . . . . „ 287

XXII. — *Actus sentiendi est cognoscitivus, vere et proprie: eoque affectiones, non solum proprii, sed ceterorum etiam corporum, percipiuntur per se et immediate* . . . . . „ 304

XXIII. — *Ad perceptionem sensilem gignendam corporum externorum, species intentionales merito postulantur: hae porro differunt ab impressione pure materiali quae excitatur in organo, nec sunt terminus seu obiectum, sed principium formale intrinsecum actus sentiendi* . . . . . Pag. 308

XXIV. — *Ex actu sentiendi per se consequitur appetitus elicitus in bonum sensu apprehensum. Hic vero in duplicem partem rite distinguitur, concupiscibilem scilicet et irascibilem* . . . . . „ 312

XXV. — *Tempus recte definitur ab Aristotele:* Numerus motus secundum prius et posterius. *Proprie vero non dicuntur esse in tempore nisi motus et esse rerum mobilium; ille quidem per se, hoc vero per accidens* . . . . . „ 333

XXVI. — *Tempus habet esse obiectivum et reale. Quod vero absolutum vel imaginarium nuncupatur, secluso imaginationis phantasmate, est ens rationis cum fundamento in ipsa successionis duratione absolute possibili* . . . . . „ 340

De anima rationali.

I. — *Primum principium vitae rationalis in homine nec materia constat nec a materia dependet in esse. Haec porro immaterialitas est ratio per se primo cur sit intellectivum, ac propterea repugnat substantia spiritualis quae non sit intellectiva* . „ 351

II. — *Fateri oportet, principium vitae rationalis in homine ita subsistere, ut sit vera ac substantialis forma corporis, ac propterea, spiritum licet, in vero ac proprio sensu animam quoque esse ac nuncupari* . . . . . „ 369

III. — *Animae intellectivae convenit esse corporis formam, non quasi per accidens, sed per se, seu ratione gradus suae intellectualitatis* . . Pag. 375

IV. — *Anima rationalis toti humano corpori adest quoad essentiam adeoque tota est in toto et tota in qualibet eius parte; quoad virtutem vero, in ea corporis parte residet quae est proportionata ad talis virtutis operationem* . . . . . „ 408

V. — *Excluso errore tum Averrhois de unitate intellectus, tum Pythagorae de transmigratione animarum, tenere oportet cum Ecclesia Catholica, animam intellectivam non esse unicam in cunctis hominibus, sed pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicari* . . . . . „ 411

VI. — *Nullum corruptionis genus in animam rationalem convenire potest. Quin immo, si divinae sapientiae ordinatio, quantum ex natura elucet, inspiciatur, ut certum tenere oportet, non fore aliquando, ut in nihilum redigatur* . . . . . „ 421

VII. — *Anima rationalis est ens factum. Per se autem efficitur seu ratione sui, non per accidens seu ratione compositi; non quidem materiae cuiusque transmutatione, sed vera ac proprie dicta creatione; nec ante corpus sed simul ac corpori infunditur* . „ 439

VIII. — *Obiectum adaequatum humani intellectus rectissime dicitur ens, in quantum ens* . . „ 460

IX. — *Ex natura sive cognitionis sive animae ducto argumento, et constanti plane inductione comprobatum est, humanae mentis obiectum proprium pro praesenti vitae statu situm esse in rationibus, intelligibilibus quidem seu quidditativis, quae tamen in materia corporali seu sensili relucent* . . . „ 470

X. — *Intellectus humanus, ut praeexistens (ordine naturae) actuali intellectioni, obiecto sibi proprio coniungatur necesse est. Ad hoc vero munus per se*

minime sufficiunt nec ipsa animae essentia aut facultas, nec ipsae repraesentationes sensiles aut imaginationis phantasmata, sed spirituales species intentionales merito postulantur . . . . . Pag. 493

XI. — *Memoratae species intelligibiles non sunt ipsae rationes aeternae rerum in divina mente existentes, sed participatae earumdem similitudines humanae menti impressae eique inhaerentes, ut formae a quibus ipse intellectionis actus quoad specificationem determinatur* . . . . . „ 499

XII. — *Systema quod vocant idearum innatarum, praesertim ut a Rosminio adornatur, est plane impar intellectuali humanae mentis cognitioni explicandae* . . . . . „ 507

XIII. — *Spiritualis facultas existit, animae intellectivae inhaerens, quae sit proxima et propria causa effectiva speciei intelligibilis, etsi ab increato divinae mentis lumine derivatur ut participata ipsius similitudo. Ad eius porro actionem phantasma instrumentaliter concurrere tenendum est* . . . . „ 520

XIV. — *Iudicium mentis est actus vere et proprie cognoscitivus. Eius autem cognitio in eo sita est, quod mens formam praedicato expressam signate intelligat in tali subiecto inesse vel non inesse* „ 559

XV. — *Intellectus humanus primo non concipit nisi universale; immo dicendum est, magis universalia priora esse in nostra intellectuali cognitione, quam minus universalia* . . . . . „ 570

XVI. — *Intellectus humanus corpora quidem percipit, non solum in communi, verum etiam in particulari, conceptu scilicet discretivo unius singularis ab alio. Id autem non praestat, nisi indirecte et per quamdam reflexionem, quatenus intelligendo rei quidditatem simul advertit, illam contineri sen-*

sibili phantasmate a quo species intelligibilis est abstracta . . . . . Pag. 574

XVII. — *Anima humana actu intelligit se esse in suis operationibus, non quidem unum ex alio inferendo, sed perceptione immediata et intuitiva. Constituitur autem in habitu huius notitiae per suam ipsam essentiam quae est menti praesens, non per speciem aliquam seu dispositionem superadditam. Quid vero ipsa sit, nequit intelligere, nisi per species a phantasmatibus abstractas ac discurrendo, cognitione nempe analoga ac mediata* . . „ 588

XVIII. — *Nisi agatur de cognitione intuitiva qua Deus per essentiam videatur, tenendum est, conceptus simplices qui de perfectionibus divinis habentur, analogos omnes esse oportere; iudicium autem de veritate eorumdem nonnisi mediatum esse posse, h. e. vel per viam fidei auctoritate innixae, vel per cognitionem a posteriori derivatam* . . . . . „ 597

XIX. — *Sermo exterior est medium, utile quidem, sed non simpliciter necessarium ad cogitandum. Potest itaque mens naturali sua virtute, citra sermonem oralem, ad plurium veritatum certam et determinatam cognitionem pervenire, ordinis etiam metaphysici et moralis* . . . . . „ 608

XX. — *Hominem in suis actibus vera libertate arbitrii esse praeditum, tum conscientiae cuiusque testimonium, tum communis naturae sensus manifeste testantur. Haec porro arbitrii libertas ex ipsa natura rationali necessario consequitur* . . . . „ 635

XXI. — *Ratio liberi arbitrii ne corrumpatur, praeter indifferentiam obiectivam boni appetibilis, requiritur indifferentia subiectiva appetentis, eaque activa ac proxime expedita, sic nimirum ut cum omnibus praerequisitis ad agendum componi queat carentia actus qui dicitur liber* . . . . . „ 650

XXII. *Dantur habitus operativi a potentia quam afficiunt eiusque operatione reipsa distincti. Sunt autem capaces habituum, primo quidem intellectus et voluntas, dein vero vires inferiores ut natae sunt obedire rationi* . . . . . Pag. 670

XXIII. — *Habitus naturaliter adquiruntur et augentur in potentiis ex frequentatione actuum ipsarum. Hoc porro augmentum dupliciter contingit, nimirum vel ex parte obiecti in quod habitus agit, vel secundum intensionem ipsius in potentia* . . . „ 673

DISPUTATIONES

METAPHYSICAE

SPECIALIS

DISPUTATIONES METAPHYSICAE SPECIALIS

A P. SANCTO SCHIFFINI Soc. Jesu

ROMAE IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA
PHILOS. ET THEOL. SCHOL. PROF. ORD. RESOLUTAE

VOL. II.

COMPLECTENS QUAESTIONES THEOLOGIAE NATURALIS

AUGUSTAE TAURINORUM
EX TYPOGRAPHIA JULII SPEIRANI ET FILIORUM

MDCCCLXXXVIII

PENES AUCTOREM IURIBUS A LEGE SANCITIS

Giulio Speirani e Figli, via S. Franc. d'Assisi, 11, e via Bertola, 54— Libreria E. Loescher di C. Clausen, via di Po, 19, **Torino.** — F. Melandri, Libreria di Propaganda, **Roma.** — FF. Bocca, via Carlo Alberto, 3, **Torino**; via del Corso, 216-217, **Roma**; via Cerretani, 8, **Firenze.** — S. Barbieri, strada Trinità Maggiore, 47, **Napoli.** — P. Lethielleux, rue Cassette, 4, **Paris.** — B. Herder à **Fribourg** (*Bade*); **Munich** (*Bavière*); **Strasbourg** (*Alsace-Lorraine*); **Vienne** (*Autriche*); **S. Louis,** Mo. (*États-Unis*), 17, South Broadway. — P. Desbarax, rue de Namur, 26, **Louvain.**

EPISTOLA EXHORTATORIA

B. THOMAE

DE MODO SALUBRITER ADQUIRENDI SCIENTIAM

(*Opusc.* 61. *al.* 68.)

Quia quaesisti a me, carissime in Christo Ioannes, qualiter te studere oporteat in thesauro scientiae adquirendae; tale a me tibi super hoc traditur consilium, ut per rivulos non statim in mare eligas introire, quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire. Haec est ergo monitio mea et instructio tua. Tardiloquum te esse iubeo, et tarde ad locutorium ascendentem: conscientiae puritatem amplectere, orationi vacare non desinas, cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam introduci. Omnibus te amabilem exhibe: nihil quaere penitus de factis aliorum: nemini te multum familiarem ostendas, quia nimia familiaritas parit contemptum, et subtractionis a studio materiam subministrat. De verbis et factis secularium nullatenus te intromittas. Discursus super omnia fugias: sanctorum et bonorum imitari vestigia non omittas: non respicias a quo audias, sed quidquid boni dicatur, memoriae recommenda. Ea

quae agis et audis, fac ut intelligas : de dubiis te certifices, et quidquid poteris in armariolo mentis reponere, satage sicut cupiens vas implere. Altiora te ne quaesieris. Illa sequens vestigia, frondes et fructus in vineam Domini sabaoth utiles, quamdiu vitam habueris, proferes et produces. Haec si sectatus fueris, ad id attingere poteris quod affectas.

ORATIO EIUSDEM ANGELICI

Concede, quaeso, misericors Deus, quae tibi sunt placita, ardenter concupiscere, prudenter investigare, veraciter intelligere et perfecte implere. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS TERTIA

THEOLOGIA NATURALIS

INTRODUCTIO

* 380. **Discrimen naturalis a supernaturali theologia.** Theologia, si vim vocis spectes, idem significat ac *doctrina de Deo:* etsi enim versatur circa alia, id tamen non praestat nisi pro eo quantum ad Deum ordinantur ut ad principium vel finem. Hoc nomen solet quandoque ab Ecclesiae Patribus adhiberi ad ipsam fidem divinam designandam; communi tamen acceptione, non fidem sed scientiam significat, de rebus divinis scilicet. Porro " de divinis, ait S. Thomas, duplex scientia habetur: una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt, *philosophiam primam* divinam scientiam dicentes; alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecta in statu

* Numeri marginales praesentis voluminis continuatur cum praecedenti, ut commodior habeatur ratio eos citandi quum opus fuerit.

viae est nobis impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio, et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter se ipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, hoc est simplici intuitu non discurrendo; ita nos ex his quae fide cepimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. „ (In Boëth. *De Trinitate*, Prooem. q. 2. a. 2.) Differt itaque naturalis a revelata Theologia non specifice duntaxat, sed *secundum genus*, ut alibi notavimus cum eodem S. Doctore [*Pr. Ph.* 378]. Etsi enim utraque de divinis scientifica ratione disserit, prior tamen id praestat, prout haec sunt naturali rationis lumine pervia, altera vero prout menti attemperantur supernaturali divinae fidei lumine illustratae. Ex quo tria alia discrimina proficiscuntur. Primum quidem secundum *obiecti amplitudinem*. Cum enim causa eo sit universalior, quo altior, hinc theologia revelata ad multo plura de divinis dignoscenda se extendit quam theologia naturalis. Secundum discrimen est in utriusque *intensiva perfectione*. Theologia enim revelata certior est et infallibilior in suis conclusionibus quam theologia naturalis. Tertium denique discrimen cernitur in utriusque *utilitate*. Revelata enim per se ordinat hominem ad Deum ut finem supernaturalem, naturalis vero non item. Ob has causas proinde, ut alibi docuimus [*Pr. Ph.* 421, seqq.], haec Metaphysicae pars, suprema licet inter naturales disciplinas, revelatae theologiae merito subordinatur.

381. **Ordo tractationis.** — Quod spectat distinctionem ac nexum disputationum huius postremae partis Metaphysicae, nihil melius occurrit quam quod indicatum habemus apud sanctum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 2. prooem.), ut scilicet primo consideremus, an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius, quomodo non sit; tertio denique, de his quae ad operationem ipsius pertinent. Cum enim Deum cognoscamus conceptionibus e creaturis emendicatis; in his vero vel attendimus ad ipsarummet exi-

stentiam, vel ad proprium modum essendi aut operandi uniuscuiusque: simili conceptionum distinctione de divinis disserere fas erit. Quod vero operationem spectat, ea est vel immanens vel transiens. Hinc etiam de Deo agentes, possumus ipsius operationem spectare, vel ut ei vitaliter immanet, vel prout ad extra procedit, in creaturas scilicet quae a Deo sunt ut a primo essendi principio. Quatuor proinde Disputationibus praesentem tractatum comprehendere licet. In prima agemus de Dei existentia. Hanc altera excipiet, in qua sermo erit de iis attributis quibus proprius essendi modus Divinitatis nobis adumbratur: et quoniam oportet, in hac re, negatione potius procedere quam affirmatione, hinc in ea disputatione de iis attributis divinis agemus quae *negativa* dicuntur. Tum vero de divina operatione disputaturi, primo quidem de vita divina, postremo de rerum creatione et gubernatione agemus.

DISPUTATIO I.

DE EXISTENTIA DEI

SECTIO I.

Variae de probanda Dei existentia opiniones. Quae seligenda.

382. **In quo proprie vertatur praesentis Disputationis cardo.** — In hac Disputatione naturalibus rationibus agendum est, ut Deum esse demonstrative probetur. Cum vero conclusio certa et evidens nulla legitime deducatur nisi ex principiis immediate certis et evidentibus, piaculum certe foret, in re tanti momenti, probationes in medium proferre quae principiis nitantur, de quorum veritate merito dubitari potest. Est praeterea in hac demonstratione, ut in ceteris, bene praenoscendum *quid* et *de quo* agatur, praedicatum scilicet et subiectum conclusionis, prout eorumdem notio ante ipsam demonstrationem in mente praesumitur. Et quod praedicatum spectat, nulla est difficultas: demonstrandum quippe habemus, num Deus sit, actu scilicet in rerum natura; notio porro rei actu existentis in natura rerum est una e primordialibus quae in mente cuiusque evolvuntur, quaeque propterea neminem fugit (1).

---

(1) Ut alibi monuimus [*Pr. Ph.* 432, nota] veteres Scholastici cum S. Thoma agentes de divina existentia, quaestionem proponere consueverunt sub hac formula, *Num Deus sit*, non vero sub alia nunc

Quoad subiectum subaudienda est sola definitio seu interpretatio nominis, quod expresse notavit S. Thomas sic inquiens. *Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio* QUID EST *sequitur quaestionem* AN EST. (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2. ad 2.) Qua in re duo veniunt probe notanda.

I. Quemadmodum fieri solet in aliarum vocum interpretatione, item in praesenti, hoc nomen *Deus* accipi debet eo sensu quem universum humanum genus communiter affigit huic voci. Cum vero hae interpretationes non adaequate et uniformiter, sed inadaequate et varie soleant exhiberi, pro diversitate scilicet divinarum perfectionum quae humanae menti innotescunt, satis erit ad divinam existentiam comprobandam, ut ea interpretatio huic nomini subiiciatur quae non conveniat nisi vero Deo, ut scilicet praedicatum aliquod referat, non Deo et aliis commune, sed uni Deo proprium. Quaecumque autem eiusmodi interpretatio accipiatur, ea aliud non intenditur nisi determinare sensum quo haec vox accipienda est, praescindendo utrum nec ne detur res de qua hic sensus verificatur. Id enim convenit cuilibet vocis interpretationi, ut in Logica docuimus [94], quae propterea praecedit omnem de re quaestionem, et evadit definitio realis, descriptiva saltem, cum probatum iam fuerit, dari extra mentem id quod ea voce significari dicitur.

II. Notio Dei respondens huic interpretationi, antequam iudicetur sit nec ne Deus, spectat ad simplicem mentis apprehensionem. Haec autem quo pacto, et unde a mente nostra formetur, sat multis suo loco diximus

usitata, *Num Deus existat;* quo nempe vitarent notionem *procedentiae* quae videtur involuta in verbo *existo*. Cum vero universalissimus loquendi modus invaluerit iam, ut Deus etiam existere dicatur, quin ab ulla causa dependeat, nos indiscriminatim utramque formulam usurpabimus, quemadmodum etiam *existentium* pro uno eodemque habebimus ac nomen verbale *esse*.

[n. 332, seqq.]. Ceterum, et hoc apprime notari debet, quaestio quam nunc ventilamus, non sic connecti debet, quod nonnulli efficere consueverunt, cum controversiis de modo quo notio Dei primo in mente nostra progignitur, ut illa ex istius resolutione necessario dependeat. Nam, praeter alia, illud incommodum et sane gravissimum inde enasceretur, ut naturales demonstrationes de Dei existentia, quae sunt plane evidentes et omnibus obviae, obscuritatibus obvolvantur ac difficultatibus intercipiantur quae in salebrosa quaestione de origine idearum inveniuntur. Nimirum, nemini dubium esse potest, quid ipse apprehendat mente, nomine Dei audito. Quicumque ergo fuerit modus quo mens fecundetur ad eiusmodi apprehensionem habendam, id modo satagimus, ut evidenter ostendamus, talia momenta rationis existere, ut de huius apprehensionis veritate ipsa ratio omnino convinci debeat, quin de opposito formidet. Brevi: agitur in praesenti de huius conceptionis realitate asserenda, non vero de explicando modo quem mens nostra tenet in ea efformanda. Nec mirum hoc cuique esse debet. Sunt enim plures etiam veritates de quibus certi sumus et quidem evidenter ac immediate, puta corpora existere, quin tamen aequalis evidentia et certitudo habeatur, cum ventum fuerit ad resolvendam controversiam de modo quo corpora mente apprehendimus.

383. **Error dicentium, Deum sola revelatione cognosci.** His praehabitis, nihil impediret rei demonstrationem aggredi. Morem tamen agendi sequuti aliorum, et ipsius Doctoris Angelici (1. *Cont. Gent.* c. 10, 11, 12.), quaedam praemittere iuverit, in eum finem praesertim, ut constet qua incedere oportet via ad hanc veritatem pro merito stabiliendam. Primo igitur eliminanda est antiquissima opinio quorumdam, qui dixerunt, ut refert divus Thomas (1. *Cont. Gent.* c. 12.), *quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.* Id ipsum docuerunt Lutherus, Calvinus et Ianseniani, pro eo quantum auxilium divinae gratiae interioris absolute necessarium dixerunt ad veram de Deo notitiam comparandam.

Praesertim autem hac ultima aetate hanc doctrinam provexerunt, licet alii aliter, quos *traditionalistas* appellant, ut alibi exposuimus [337].

Haec doctrina quatenus generatim edicit, rationem humanam naturali suo lumine pervenire non posse ad certam et evidentem cognitionem de divina existentia, optimo iure reiicitur: quod paucis sic demonstrat sanctus Thomas. " Huiusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet: tum ex ipso scientiarum ordine; nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in 4. Metaph. text. 7.: tum ex philosophorum studio qui Deum esse demonstrare conati sunt: tum etiam apostolica veritate asserente; *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, Rom. I. 20. „ (*Cont. Gent.* loc. cit.) Confer etiam quae idem S. Doctor in eamdem rem habet (In Boëth. *De Trinitate*, q. 1. a. 2.).

384. **De caeca fide Sentimentalium.** — Alius opinandi modus qui humanam rationem facit impotentem ad demonstrandum, vere et proprie, Deum esse, habetur in doctrina *Sentimentalium*. Haec non est alia a caeco instinctu scholae Reidianae, de quo in Logica [326]. Inter veritates enim sensus naturae communis, quae in hac schola vi caeci cuiusdam naturae impulsus dicuntur admitti, maxime adnumeratur quae Dei existentiam respicit. Hunc modum cognoscendi, seu potius credendi Deum, docuit etiam in Germania Iacobi, philosophus protestans, quem inter alios ex parte secuti sunt Klee (*Theol. dogmat.* vol. 2. P. 1. lib. 1. c. 1.), Staudenmayer (*Dogm. Christ.* vol. 2. § 20). Ceterum facile refelli potest haec opinio duplici ratione potissimum. Nam eiusmodi fides est plane irrationalis; unde a suis ipsis auctoribus assimilatur caeco instinctui naturae. Atqui id contradicit naturae rationali, prout rationalis est, praesertim in veritate tanti momenti qualis est Dei existentia, unde totus quantus est ordo moralis dependet. Praeterea eiusmodi sensus seu instinctus a suis auctoribus tribuitur facultati diversae ab in-

tellectu; in quo certe secum ipsi cohaerent, cum nihil magis alienum sit a natura intellectus quam caecus ille modus agendi quem huic fidei attribuunt. Atqui iudicium de Dei existentia certo certius pertinet ad intellectum. Est enim actus de obiecto immateriali sub ratione veri; omnis autem actus huiusmodi spectat ad intellectum [314]. Confer quae in Logica diximus [th. XII].

385. **An ipsa notione Dei, Deum esse, constet.** — Ex dictis liquet, dari in naturali humanae mentis lumine vim qua possimus ad cognitionem eamque rationalem atque adeo evidentem pervenire de divina existentia. Quoniam vero optimae causae qualem nunc agimus, obest saepe non parum probatio mala, ut etiam monuit S. Thomas (1. *Cont. Gent.* c. 12.), pretium erit operae, quarundam probationum vitium aperire, quas nonnulli attulerunt in rem praesentem. Generatim eo spectant, ut demonstratione quadam *pura*, non *mixta*, conentur evincere, Deum esse. Eam porro conficiunt ex simplici analysi notionis quam de Deo omnes habemus, *secundum se et obiective* spectatae (1). Sub triplici forma potissimum hanc ratiocinationem propositam habuimus.

I. Prima haec est. Nomine Dei significatur ens absolute perfectum, quo propterea nihil maius seu melius

(1) *Secundum se* et *obiective* dixi, quia secus non demonstratio pura sed mixta conficeretur, quae procul dubio rem evinceret. Si enim ea notio non secundum se spectatur, sed una cum experientia sive interna, sive externa, demonstratio habebitur a posteriori. Id ipsum etiam continget, si ea non *obiective* spectetur, sed *psychologice*, nimirum per modum facti cuiusdam cuius existentia nobis innotescit per conscientiae testimonium. Nam imprimis inde constat dari aliquid in natura rerum; quo posito, ut inferius arguemus, existentia supremae Causae efficientis evidenter demonstratur. Deinde elucet eiusmodi notitiam seu persuasionem esse factum quoddam universale, constans, ineluctabile, maxime conforme cum rationis principiis, item efficacissimum ad mores componendos, immo et plane necessarium. Atqui, ut etiam inferius argumentabimur, conceptio a mente conficta vel falsa non potest esse eiusmodi. Sed nemo non videt, haec omnia ratiocinia esse non pura, sed mixta et a posteriori.

concipi potest. Atqui Deus actu existens est certe quid melius Deo non existente. Ergo Deus existit.

Hoc argumentum est manifeste illegitimum. Consequentia namque desideratur. Et re quidem vera, ex praemissis dialectice non sequitur nisi haec conclusio; *Ergo nomine Dei significatur Deus existens.* Haec porro conclusio alia est omnino ab ea qua assertive dicitur; *Ergo Deus existit:* quippe aliud est omnino existentiam nomine aliquo significari, aliud vero reipsa dari in natura rerum; nec potest ex priori hoc aliud inferri, nisi antea constiterit, nomine, quo talis existentia significatur, non contineri significationem a mente confictam, sed veram et realem. Quare S. Thomas. " Dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse, quo magis cogitari non possit, in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest, esse nisi in intellectu; et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus, Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit, in rerum natura. „ (1. *Cont. Gent.* c. 11.) (1)

---

(1) Cartesius hunc modum probandi divinam existentiam valde commendavit, his verbis argumentum proponens. " Idem est dicere, ait, aliquid in rei alicuius natura, sive conceptu contineri, ac dicere ipsum de ea re esse verum. Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est, Deum existere. „ (*Princip. Philosoph.* P. 1. n. 18. seqq.; item *Medit.* 3.) Tanti autem fecit hanc probationem, ut demonstrationibus geometricis aequiparaverit. At enim merito carpitur a I. B. de Benedictis, qui eam sic refellit. " Dico igitur, hanc appellari a Cartesio demonstrationem, quia non distinguit inter definitionem quid nominis, et quid rei. *Deum esse ens necessario existens*, admittitur ab atheo ut definitio quid nominis: ne-

II. Proponitur secundo similis argumentandi ratio hoc modo. Ens per se necessarium nullam contradictionem involvit, atque adeo est quid intrinsece possibile. Atqui si actu in rerum natura minime existeret, non esset intrinsece possibile. Ergo actu in rerum natura existit. Prob. minor. Illud est intrinsece impossibile, quo posito concedere oporteret utramque partem contradictionis esse simul veram. Atqui admissa possibilitate intrinseca entis per se necessarii in hypothesi quod non existeret, concedere oporteret, utramque partem contradictionis esse simul veram. Ergo eiusmodi interna possibilitas est quid intrinsece impossibile, videlicet est plane chimaerica atque adeo nulla istiusmodi possibilitas. Minor huius postremae ratiocinationis non videtur probatione indigere. Facta enim hypothesi quod ens per se necessarium, non quidem actu existeret in natura rerum, esset tamen quid intrinsece non repugnans, concedere simul oporteret haec duo: primo,

---

gat tamen atheus esse rem, cui illa definitio conveniat. Dum ergo dicitur in maiore, *Idem est dicere* etc., sensus esse debet ut vera sit, quod dum est res, de cuius notione est praedicatum A, evidens est, illi actu competere praedicatum A. Ex quo id unum consequens est, quod *si Deus est, necessario est*. At non concluditur absolute, Deum esse: quia potest concipi subiectum in cuius notione involvatur existentia, et illud tamen esse chimaericum: ut videre est in hoc termino, *Ens maius et perfectius Deo;* et in hoc alio, *Creatura omnem perfectionem involvens.* „ (*Philosophia Peripatetica*, to. 4. lib. 3. q. 1. c. 2.) Haud inficior, hanc methodum ostendendi divinam existentiam videri approbatam fuisse a B. Anselmo (*Proslog.* c. 2, 3.), cui videtur etiam consentire Doctor Seraphicus (1. *Dist.* 8. p. 1. a. 1. q. 2.). At enim haud improbabile censeri potest, horum Sanctorum mentem in eo esse, ut eiusmodi probationem pro eis urgeant, qui non inficientur, notionem nomine Dei expressam referre aliquid quod terminorum contradictionem minime implicet, qualis ex. gr. haberetur in hoc termino complexo *circulus quadratus*. Si enim id supponatur, (quod ceteroquin supponere licet, cum sit res probatu facillima, ut patebit inferius), argumentatio ab his Doctoribus adhibita est profecto legitima. Haud longe abest ab hac interpretatione cl. I. Piccirelli in Appendice tractatus nuper editi, cui titulus: *De Deo, Disputationes Metaphysicae* (Lutetiae Parisiorum, V. Lecoffre).

esse absolute possibile, in tali hypothesi, ens per se necessarium existere; illud enim est absolute possibile quod intrinsece non repugnat esse: secundo, non esse absolute possibile, in tali hypothesi, ens per se necessarium existere; supponitur enim non esse, atque adeo non posse existere nisi efficiatur, quod certe ipsi notioni entis per se necessarii contradicit.

Tota haec argumentatio mihi semper visa est legitima, si prima propositio semel concedatur. Addo tamen, hanc merito negari posse, nisi probetur a posteriori hac vel alia consimili ratione verbi gratia. Aliquid certe existit in rerum natura, ut immediata experientia constat. Ergo aliquid est intrinsece possibile. Atqui nihil esset intrinsece possibile, nisi possibile esset ens per se necessarium. Ergo ens per se necessarium est interne possibile. Ratio est, quia cum in tali ente ipsa actualis existentia sit adaequata eius possibilitas, quae non est nisi interna, illae ipsae probationes quibus demonstratur unum, alterum demonstretur oportet, ac propterea si Dei existentia a posteriori constare debet, simili via etiam constare debet eius possibilitas. Ob hanc causam paulo ante dixi, probationem adhibitam a Beato Anselmo et B. Bonaventura ex conceptu Dei ideo videri posse non illegitimam, quia praedicti Doctores subaudiunt, se rem tractare cum eo qui concedat, Dei notionem non esse chimaericam, quod ceteroquin facillimo negotio constare potest.

III. Tertia denique forma quodammodo a priori qua hoc ipsum argumentum instauratur, evincere satagit ex solo Dei conceptu eiusdem possibilitatem, qua probata eo ipso maneret demonstrata Dei existentia etiam, ut diximus. Sic itaque procedit. In infinito nulla est negatio. Atqui omnis contradictio ideo habetur, quod ens cum negatione entis coniungatur. Ergo in infinito nulla est contradictio, atque adeo est interne possibile.

Ceterum hoc argumentum nimium sane probaret. Parili quippe forma probare liceret, divinam Trinitatem personarum, utpote perfectionis infinitae, nullam includere negationem, atque adeo possibilem esse. Quare hic etiam

incurritur fallacia quam reprobavimus primo loco, qua nimirum fit transitus ab existentia *significata* per nomen ac *simpliciter* mente *apprehensa*, ad existentiam *exercitam in natura* rerum ac iudicio mentis *affirmatam*. Est praeterea propositio huius argumenti aequivoca valde. Quocirca eam ita distingues. In infinito nulla est negatio, h. e. nulla *realis distinctio*, *neg.* (siquidem infinitum realiter distinguitur a ceteris, et praeterea, fide docente, in eo datur mutua et realis distinctio divinarum Personarum); in infinito nulla datur negatio, h. e. *nulla imperfectio*, *subdist.;* videlicet infinitum significat aliquid, in quo, si detur, nulla debet esse imperfectio, *conc.;* infinitum est aliquod reale obiectum in quo nulla sit imperfectio, *rursus dist.;* et hoc novimus a posteriori, *conc.;* et hoc licet assumere independenter ab omni probatione a posteriori, *neg.* Simili modo distinguenda est assumptio. Etenim hoc nomen *infinitum*, *ens per se necessarium*, aliaque id genus, ut significant rem existentem, item significant rem possibilem. Sed, ut supra dictum est cum S. Thoma, ex simplici hac significatione minime licet concludere aliquid absolute in ordine reali, nisi prius constiterit, dari extra mente id de quod haec nomina verificentur. Confer quae in Logica disputavimus [th. XXII].

386. **Quae argumentorum genera usurpari debent in re praesenti.** — Ex his quae huc usque diximus, manifestum fit, an et quo pacto naturali ratione demonstrari possit, Deum esse. Scilicet in hunc finem ratiocinatio adhibenda est, quae duplici constet praemissa, altera categorica et empirica, altera conditionali et analytica. Ope illius immediatâ evidentia ordinis experimentalis nobis constare debet factum aliquod in natura rerum exercitum, quodcumque demum illud fuerit, sive internum a conscientia relatum, sive externum sensibus perceptum. Praemissa vero conditionalis ex ipsa analysi terminorum nobis manifestare debet connexionem quae existit inter eiusmodi factum et principia ordinis rationalis, quo scilicet innotescat, haec facta sua ratione sufficiente destitui in hypothesi Dei non existentis, atque adeo hanc hypothesim admitti non posse.

Pro duplici vero ordine principiorum rationalium quibus mens nostra locupletatur ad veritatem detegendam, genera etiam duo seu ordines existunt argumentorum quibus existentia Dei demonstratur. Sunt enim axiomata ordinis speculativi; sunt praeterea axiomata ordinis practici. Illa ad *intellectum principiorum*, haec vero ad *synderesim* pertinere dicuntur: et tametsi haec in prioribus nitantur, propria tamen evidentia eaque immediata fulgent, et proprium etiam habent modum convincendi intellectum. In utroque praeterea ordine, non unum sed multa, eaque in rem nostram efficacissima argumenta invenire licet: quae, praecipua saltem, prudens et sapiens philosophus recensere ac propugnare debet, ut veritas, cuius cognitio prae ceteris omnibus necessaria est, undequaque communiatur, ac omnium captui evadat accommodata, qui alii aliis argumentis magis percelluntur. Nulla autem ratione dubitari potest, expedire omnino atque adeo oportere, haec naturalis demonstratio a philosopho, praesertim Christiano, omni diligentia excolatur et vindicetur. Ut enim prudenter advertit I. Kleutgen: " Scriptura ipsa summam eius proponit et ad hanc expendendam vehementer hortatur. Sancti Patres non pauci late eam et diligenter explicant, neque ulla demonstratio ab ecclesiasticis scriptoribus quovis tempore maiori cura exculta est. Licet enim ad fidem divinam suscipiendam sufficere possit obvia illa, quae sponte nascitur, Dei cognitio; ad hanc tamen non modo perficiendam, sed firmandam quoque utilis ac saepe necessaria est legitima demonstratio. Quae etiamsi non esset eiusmodi, ut rudioribus quoque ingeniis posset accommodari; his tamen prodest plurimum scire, a viris doctis eam contra incredulos invicte defendi. Neque ullus error nostra aetate perniciosior existit illo, quem ab impiis invectum fideles multi incaute susceperunt: Deum pietatis quodam sensu apprehendi, sed ratione non demonstrari. „ (*Institutiones Theologicae*, vol. 1. *De ipso Deo*, n. 157.)

SECTIO II.

Expenduntur argumenta speculativi ordinis quibus Deum esse legitime demonstratur.

387. **Quae argumenta huc spectent.** — Hac sectione comprehendimus *quinque vias* quae iudicio Angelici Doctoris (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 3.) tuto iniri possunt, ut legitime demonstretur, Deum esse : omnes quippe ad intellectum speculativum revocantur. Quae enim experientia interna vel externa experimur, dupliciter spectari possunt, nimirum singillatim, et ad invicem comparate. Primo modo si considerentur, quod in primo adspectu se offert in singulis considerandum, est vicissitudo mutationum quibus subiiciuntur. In omni porro mutatione habetur principium seu causa illam efficiens, mutatio ipsa, et subiectum quod ei subiicitur. Hinc tria priora argumenta ab Angelico recensita. Sin vero alio modo considerentur, quod maxime omnium oculos percellit, est pulchritudo mirabilis totius universi. Haec porro ex duobus consurgit, nimirum ex diversa subordinatione qua res omnes mundanae se excipiunt invicem secundum diversos perfectionum gradus, alios aliis altiores ; et mirus ille concentus quo in tanta ipsarum discrepantia suis quaeque locis accommodantur, in proprios fines constantibus legibus tendunt, et mutuo sic nectuntur ut ad totius universi bonum et pulchritudinem optima ratione conspirent. Hinc quartum et quintum argumentum. Haec plane sufficiunt ; cetera quippe quae afferri possunt, ad haec revocantur.

THESIS I.

Ex activitate motuque rerum quas experimur, earumdemque interna defectibilitate, manifeste deducitur, Deum necessario esse, ut primum quoddam efficiens, quod a nullo alio moveatur, aut essendi necessitatem mutuetur.

388. ***Probatio I. partis.*** — Tuemur hic argumentum *causalitatis* quod aiunt (1). Est proxima applicatio duplicis axiomatis in Philosophia Prima declarati [680, 687], quo edicitur, non posse fieri ut aliquid sit sui causa efficiens, vel in causis efficientibus per se ordinatis processus existat in infinitum. Si enim ita res habet, cum aliunde ex manifestissima experientia habeamus, dari in natura rerum veri nominis efficientiam, evidenter concluditur, admittendam esse *aliquam causam efficientem primam*, quam omnes Deum nominant. Ceterum, ut huius argumenti vis melius sentiatur, praestat illud ita uberius declarare.

Certum est, aliquid in natura rerum existere. Ergo vel omnia quae existunt, sunt facta, vel datur aliquod ens infectum. Atqui impossibile est, ut sint facta omnia quaecumque existunt. Ergo datur aliquod ens infectum, et hoc Deum nominamus.

In hac ratiocinatione, consequentiae sunt legitimae. Propositio antecedens est immediata experientia ita evidens, ut eius veritas ipsa negatione vel dubitatione affir-

(1) S. Thomas non primo, sed secundo loco, hanc rationem adducit. Nos hunc ordinem invertendum putavimus, quia *unanimi* Doctorum calculo haec ratio probata est: principia enim quae assumit non solum sunt per se nota, sed terminis etiam constant quae explicatione non indigent.

metur, ut cum B. Augustino alibi notavimus [*Pr. Ph.* 344, IV]. Quare subsumpta minor dumtaxat probanda nobis est. Id porro duplici via conficimus.

I. *Per directam rei ostensionem.* Quod enim est factum, non habet in se rationem adaequate sufficientem sui esse. Si ergo dicuntur facta omnia quaecumque existunt, omnia etiam haberent rationem adaequate sufficientem sui esse in aliquo ente vel collectione entium, quibus minime inest ratio adaequate sufficiens sui esse. Atqui plane repugnat ex ipsis terminis, ut agnoscatur ratio adaequate sufficiens τοῦ esse alterius in eo, quod in se non habet rationem adaequate sufficientem sui esse; nihil enim dat esse, nisi in quantum et ipsum supponitur esse.

II. *Excludendo effugium atheorum.* Etenim omne quod fit, ab alio fit; secus aliquid efficeret seipsum, et sic esset, antequam esset. Si itaque omnia quaecumque existunt, dicantur facta, ab alio profecto debent esse facta. Hoc vero aliud a quo dicuntur facta, vel et ipsum est causa saltem mediate efficiens illud a quo dicitur factum, vel secus. Si primum, committitur circulus, quatenus nimirum A v. g. produceret B, B produceret C, C produceret A. Si secundum, dabitur processus in infinitum in causando, sic nimirum ut unum efficiatur ab alio, quin sistatur unquam in aliquo ente non facto. Et huc redeunt bina effugia quibus atheismi patroni conantur enervare vim argumenti quod protulimus. Age vero, utrumque est manifestissima ratione impossibile.

Etenim primo quidem repugnat *productio in circulum.* In istiusmodi quippe hypothesi, unum respectu eiusdem et secundum idem esset simul natura prius et posterius. C enim, utpote mediate saltem productum ab A, esset respectu illius natura posterius secundum esse. Atqui ex alia parte A ponitur esse productum a C, quod propterea sit oportet natura prius respectu A. Insuper, perinde est fingere eiusmodi circulum ac adstruere aliquid quod efficeret seipsum. Si enim una res fit ab alia a se facta, mediate saltem et quasi in virtute efficit seipsam, adeoque existeret simul et non existeret, quod manifestam termi-

norum repugnantiam involvit. Nam existeret quidem, quia produceret causam sui; non existeret, quia nondum producta.

Repugnat praeterea *processus in infinitum* in re praesenti. Nam infinita series quae ab atheis in medium profertur, ad hanc rem explicandam, et ipsa est facta. Nequit enim dici infecta series, cuius membra singula sunt facta: quandoquidem eius esse est dependens ab esse membrorum, quae proinde si facta supponuntur, et ipsa series facta sit oportet. Erit ergo facta ab aliquo alio. Porro hoc aliud in ea hypothesi nullum est. Nam vel esset infectum, vel esset factum: primum negatur a ponentibus hanc seriem: alterum manifeste excluditur ab ipsa hypothesi, quippe in terminis repugnat, *extra seriem omnium factorum dari aliquod ens factum.*

389. ***Probatio II. partis.*** — Alterum argumentum ducitur ex ipsa notione motus quo nos ipsos, et quae nos circumstant, continenter cieri persentiscimus. Eius summa huc redit, prout proponitur a S. Thoma. " Certum est enim, ait, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur... Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum. Quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens: quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens quod a nullo moveatur: et hoc omnes intelligunt Deum. „ (*Summa th.*, loc. cit.)

Ad genuinam intelligentiam huius argumenti, prout legitimae demonstrationis nomen meretur (1), haec notanda.

---

(1) Hoc ideo dico, quia plures sic interpretati sunt principium illud, *Quod movetur, ab alio movetur*, ut si minus aperte falsum, at certe omnino dubium evaderet: quod longe abesse debet a probatione vere demonstrativa, qualis praesertim postulatur in re praesenti. Lege Suarez (*Metaph.* D. 18. sect. 7., D. 43. sect. 2. n. 14, seqq.).

I. Vox *motus* accipienda est communiter, ut scilicet comprehendit mutationem omnem vere et proprie eiusmodi, secundum quam res adquirit vel amittit aliquod esse perfectivum ad quod est in potentia. Cum itaque Deus vocatur ens *immobile*, minime ei denegatur operatio, sed ea tantum quae cum transmutatione fuerit coniuncta. Ob hanc causam S. Thomas notavit, Platonem, cum docet etiam primum movens se ipsum movere, minime dissentire ab Aristotele, qui primum movens statuit esse immobile. " Accipiebat (Plato) enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri ; quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit in 3. de Anima, text. 20. Secundum hoc ergo dicebat Plato primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se; quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem. „ (1. *Cont. Gent.* c. 13.)

II. Axioma illud cui tota haec probatio superstruitur, nimirum, *Omne quod movetur, ab alio movetur*, ut alibi declaravimus [*Pr. Ph.* 573], non est intelligendum *negative*, sed *positive*. Non enim eo negatur mobile active se habere in sua transmutatione, sed asseritur dumtaxat, in eo non inveniri activitatem *adaequate* sufficientem suae mutationis, ac propterea ipsum ut moveatur, subiici debere influxui exterioris agentis vel cooperantis. Hoc modo si intelligatur, pronuntiatum non minus ex terminis est evidens ac effatum causalitatis, ut cit. loc. Philosophiae Primae expendimus (1).

(1) Sic etiam rem intellexit I. B. de Benedictis. " Ex quo, ait, similiter colligitur, debere dari primum movens immobile, quemadmodum ex eo, quia omne quod fit, ab alio fit, sequitur debere dari primam causam incausatam. Veritas autem huius principii sic intellecta, quod nullum mobile potest esse causa adaequata sui motus, demonstratur ex Philosopho et D. Thoma. Quod movetur ad aliquam per-

III. Demonstratio qua S. Thomas utitur ad excludendum processum in infinitum in moventibus et motis est illa ipsissima, qua talis processus excluditur in causis per se invicem ordinatis [*Pr. Ph.* 687], ex eo scilicet quod secus absurdum illud ingens existeret, quo ponitur aliquid necessario postulans aliud ut sit, quin detur hoc aliud sine quo esse non potest. Hac ratione passim usi fuimus ad excludendum eiusmodi processum sive in definitionibus ac ratiocinationibus evidentibus aut probabilibus, sive in realitate substantiae asserenda, sive in cuiusque finis intentione [*Pr. Ph.* 97, 237, 522, 667].

IV. His adnotatis argumentum B. Thomae est demonstratio veri nominis, quae sic etiam efferri potest. Evidens est ex mutationibus quas experimur in rebus, eas esse perfectibiles: mutatio quippe in eo cernitur quod res aliquod esse perfectivum vel adquirit vel amittit. Omne autem quod perficitur, alterius ope indiget quod ei perfectionem qua caret, elargiatur: secus enim idem esset respectu eiusdem perfectionis in potentia simul et in actu, h. e. perfectionem recipiens eamdemque elargiens. Cum itaque repugnet in re eiusmodi processus in infinitum, devenire oportet ad aliquod ens, quod cum a nullo perfectionem recipiat, ipsum sit aliis perfectionis causa: et hoc omnes intelligunt Deum. Etsi autem haec probatio sic exposita videtur in praecedentem recidere, si tamen attente res spectetur, non est ita. Nam in praecedenti argumento consideratur dumtaxat

---

fectionem, non potest eam in se adaequate praecontinere: aliter mobile ad eam non esset, cum proprium sit mobilis, qua talis, esse ad motum suum in potentia. Et quidem, quod adaequate in se continet perfectionem alicuius effectus, non potest ad illam moveri: quia sic moveretur ad adquirendum quod habet; hoc autem est impossibile, quia motus est actus in potentia ut in potentia, estque via ad adquirendum perfectionem quae deest. Omne ergo quod movetur, ab alio moveri debet, *aut totaliter, aut simul agente.* „ (*Philosophia Peripatetica*, to. 4. lib. 3. q. 1. c. 3.) Simili ratione rem declaravit Silvester Mauro (Qq. Philos. lib 4. *De Ente immateriali*, q. 8.): nec est instantia alicuius momenti in contrarium.

ratio *causae efficientis*. Atqui ratio *moventis*, quae in hac altera demonstratione spectatur, est universalior adhuc; pertinet quippe etiam ad rationem causae sive finalis sive formalis extrinsecae. Quare praedicatum entis *immobilis*, quod inde concluditur, rationem exhibet divinitatis simpliciorem atque adeo perfectiorem, quam sola notio entis *infecti*.

390. ***Probatio III. partis.*** — Quemadmodum in primo argumento consideratur in rebus potentia activa qua movent, in altero potentia passiva qua motui subiacent; ita in tertia demonstratione quam hic adducimus, ipsamet rerum mobilium essentia prae oculis habetur. Res enim mobiles quas experimur, videmus generatione oriri, ac corruptione interire. Id porro impossibile foret, nisi veram et intrinsecam potentiam haberent ad non esse, videlicet nisi essent intrinsecus defectibiles ab esse in quo subsistunt. Hoc itaque principio supposito, en argumentum.

Si omnia quaecumque existunt, intrinsecam potentiam haberent ad non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Atqui hoc est falsum. Ergo datur aliquod ens necessarium, h. e. non habens intrinsecam potentiam ad non esse. Ergo existit Deus.

Prob. maior. Si enim non obstante intrinseca defectibilitate omnium, esse tamen alicuius, sive individui, sive seriei, semper fuisset, hoc esse profecto nullam aliam sui causam habuisset, nisi essentiam ipsam talis individui vel seriei. Atqui hoc est manifeste repugnans: cum enim supponantur omnia esse intrinsecus defectibilia, in intrinseca quidditate ipsorummet non invenitur ratio cur sint potius quam non sint. Ergo si omnia quaecumque existunt, haberent intrinsecam potentiam ad non esse, aliquando nihil fuit in rebus.

Prob. minor. Quod enim non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur aliquando nihil fuit in rebus, etiam nunc nihil esset. Atqui falsum consequens, nihil scilicet nunc esse in rebus. Ergo falsum ex aequo antecedens, videlicet aliquando nihil fuisse in rebus.

Prob. ultima consequentia, esse Deum scilicet. " Non

ergo, ait S. Thomas, omnia entia sunt possibilia (non esse), sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum. „ (*loc. cit.*)

Ex ipso modo quo hoc argumentum ad Angelici mentem recitavimus, duo patent diligenter notanda. Primo: a S. Thoma et antiquioribus scholasticis dicuntur entia *possibilia non esse*, omnia et sola illa quae in sua ipsa natura habent causam sui interitus, corruptibilia scilicet. Res proinde incorruptibiles dicuntur ab iisdem entia *necessaria*, considerando scilicet necessitatem, prout excludit praedictam possibilitatem seu transmutabilitatem. Haec est ratio quamobrem in allato argumento pro uno eodemque accepimus quod S. Doctor vocat *possibile non esse*, et quod nos diximus *intrinsecus defectibile*, seu corruptibile. Secundo: mira dexteritate Angelicus mentem eo argumento pedetentim manuducit ad cognitionem Dei sub conceptu *Entis per se necessarii*. Nam imprimis manifestissima ratione convincit, praeter ordinem rerum corruptibilium quas experimur, existere ordinem quemdam rerum quae corruptioni non sunt obnoxiae. Cum vero mentem nostram ita erexerit ad contemplationem rerum eiusmodi, argumento causalitatis breviter conficit, inter eas aliquam existere oportere, quae non modo sit incorruptibilis, sed causam seu rationem suae incorruptibilitatis non aliunde mutuata sit, sed vi suae essentiae habeat ut sit et semper sit. Res porro eiusmodi est ens per se necessarium, quod omnes Deum dicimus. Duplex proinde utilitas elucet in hac methodo. Nulla enim difficultas admittendi Dei existentiam cernitur in eo qui semel erexerit suam mentem a caducis istis rebus quae nos circumstant, ad contemplandam realitatem rerum invisibilium et incorporearum. Quare nullus est atheus qui materialismum simul non profiteatur. Hinc Angelicus primo

adlaborat, ut id evincat, et sic probat. praeter entia possibilia non esse, nimirum corruptibilia, dari res necessarias, seu incorruptibiles in essendo. Praeterea, longe evidentius est ostendere, res istiusmodi, quae intrinsecam scilicet potentiam habent ad non esse, postulare causam a qua sint, quam id ipsum demonstrare de rebus quae talem potentiam non habent, tum quia sunt remotiores a nostro captu, tum quia difficilius in essentia earum concipitur, quod absolute possibile sit eas non esse. Atqui recta demonstrationis methodus postulat ut a facilioribus et evidentioribus exordium ducatur.

THESIS II.

Deum esse, evincunt etiam tum diversi perfectionum gradus quos in rebus conspicimus; tum rerum omnium mundanarum apta dispositio in fines proprios, ac mira consensio in bonum pulchritudinemque totius universi comparandam.

391. ***Probatio I. partis.*** — Argumentum hoc longe pulcherrimum, quod magni fecit B. Augustinus ad divinam existentiam comprobandam (1. *De Doctr. Christ.*, c. 7; 8. *De Civit. Dei*, c. 6: Enarr. 2. *in Ps.* 26. n. 8.), ductum scilicet ex ipsa deficientia perfectionis, quam ostendunt diversi gradus actualitatis quos in rebus conspicimus, a multis etiam non ignobilis notae auctoribus negligitur. Nobis tamen maxime probatur, ac illud habemus, non ut simplicem quamdam suasionem aut probabilem persuasionem, sed ut veri nominis demonstrationem. S. Thomas eo utitur multis in locis praesertim vero (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 3. Quarta via . . ; 2. *Cont. Gent.* c. 15.; Qq. Disp. *Pot.* q. 1. a. 2., q. 3. a. 5.). Summatim expositum sic habet.

Quemadmodum in determinatis generibus perfectionum, puta sapientiae, fortitudinis, etc., item in ipso summo

seu universalissimo earumdem genere, quod est ipsa ratio entis, conspicimus alia aliis meliora: sicut enim inveniuntur alia aliis sapientiora vel fortiora, ita alia *sunt* minus aliis. Atqui quandocumque genus aliquod perfectionis deficiens et minoratum in re quapiam invenitur, in ea proficiscatur oportet ab alia altiori in qua talis perfectio non deficientem sed nobilissimum essendi modum habeat. Ergo existit ens quoddam nobilissimum quod maxime est, et quod ceteris quae minus sunt, et esse et bonitatem et perfectionem omnem elargiatur; et hoc dicimus Deum.

In recitata ratiocinatione, propositio nota est experientia: assumptionem vero declaratam iam dedimus in Philosophia Prima [686]: consequentia denique est plane legitima. Ad pleniorem tamen rei intelligentiam iuverit haec tria adnotasse.

I. Quidquid in sua ipsa natura habet rationem adaequate sufficientem cur sit, in eo profecto *posse* et *esse* sunt plane unum idemque. Res propterea eiusmodi eo modo existet, quo possibile est eam existere, nec magis vel minus in ea concipere liceret. Et re quidem vera, supponamus rem aliquam existere, cui ratio adaequate sufficiens cur existat alia non est nisi *absoluta ratio sapientiae*. Supponamus etiam in re eiusmodi defectum aliquem in ratione sapientiae inveniri. Ex hac suppositione duplici illud manifeste consequens foret, rem quampiam fore insipientem idcirco praecise quod sit sapiens: qua enuntiatione nihil absurdum magis concipi potest. Quare omnino fatendum est, in re eiusmodi, sapientiam inveniri secundum omnem gradum nobilitatis in ea ratione possibilem (1).

(1) " Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur. „ S. Thomas (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 5.).

II. Cum unumquodque idcirco sit perfectum quia actu est, supremus et universalissimus gradus perfectionis, ut perfectio est, in ipso *esse* cernitur, quod proinde spectatur quasi vita et anima perfectionum ceterarum. " Dicendum, ait Angelicus, quod ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens: cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. „ (*Summa th.* 1. p. q. 4. a. 1. ad 3.) Inde aperte fluit res diligenter notanda, nimirum non posse perfectionem cuiuscumque ordinis in aliquo deficienter inveniri, nisi pro eo quantum in eo deficit seu minoratur ipse actus essendi, ac propterea nullius perfectionis deficientiam inveniri posse in ea re in qua hoc quod est esse nobilissimo modo invenitur (1). Ex quo ulterius fit consequens, ut paulo ante dicebamus, non ex vi suae naturae sed aliunde habere ut sit, rem quamlibet cui defectus aliquis in quocumque perfectionis genere conveniat.

III. Si itaque quaecumque minus sunt aliis, non ex se habent ut sint, necesse est ut id ab alio participent; nec ratiocinatio sistet quousque deveniatur ad aliquid, quod quum in se maxime sit, ceteris elargiatur, sicut esse, ita bonitatem et perfectionem omnem qua ornantur. Existit igitur Ens quoddam nobilissimum, quod, ut aiebat Apo-

(1) Ex hac observatione, ut scite notavit I. Kleutgen, excluditur obiectio quae fieri posset adversus hoc argumentum, quasi eo instauraretur opinio Platonicorum de existentia formarum separatarum. " Hoc argumento, ait, potius excluditur error qui putatur Platonis: nam ille qui maxime subsistit, vivit, intelligit, maxime sapit, unus idemque est, eo quod idem etiam *màxime est.* Hic ergo, qui maxime est, solus per se est et omnibus causa est, quod sint et bona sint. „ (Praelect. theol. *De ipso Deo*, n. 170.)

stolus, Act. XVII. 25. *non indiget aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia:* et hoc omnes Deum vocamus.

392. ***Probatio II. partis.*** — Exponendum modo est argumentum quod vocant *cosmologicum*, depromptum scilicet ex ordine mirabili huius universi. Tum divinae Litterae et Ecclesiae Patres, tum philosophi etiam gentiles, ac nominatim Aristoteles, frequenter ad illud appellant, nec immerito. Habet enim quamdam specialem vim ad omnes quasi facultates totius hominis commovendas, ut existentia Supremi Numinis sub conceptu *sapientissimi Ordinatoris totius universi* non tam demonstretur, sed quasi, ut sic dicam, sentiatur. Iam age dupliciter evolvi potest haec ratio, et utramque in thesi indicamus. Duo quippe in hoc ordine contemplari licet, nimirum naturalem rei cuiusque et constantem inclinationem in operationem seu finem sibi convenientem, ac insuper mutuam rerum omnium compaginem et harmonicam connexionem in hanc mirabilem et pulcherrimam unitatem quam in adspectabili hoc universo nemo non admiratur. Hinc argumenta duo.

I. Ex ipso modo agendi causarum naturalium manifestum fit, eas non casu fortuito moveri, sed alicuius finis obtinendi gratia. Atqui quae intellectu carent, minime ob finem operantur, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente. Ergo est aliquod Ens intelligens a quo res naturales in proprios fines ordinantur, et hoc dicimus Deum. Huius argumenti consequentia legitima est: propositio vero et assumptio ex professo declaratae ac demonstratae fuerunt in sect. X. postremae Disp. Philosophiae Primae, ubi eadem argumenta propugnavimus quibus rem hanc evincit Aristoteles in lib. 2. Natur. Auscultationis. Paucis ita illud resumit Angelicus. " Videmus enim, ait, quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem

nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente; sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo res omnes naturales ordinantur in finem; et hoc dicimus Deum. „ (*Summa th.* loc. cit.)

II. Quemadmodum etiam in Philosophia Prima demonstratum est [th. VIII], cum ordo sit per se effectus causae intelligentis, quo universalior est ac magis constans, eo potiori iure exigitur, ut ad intelligentiam, tamquam ad proportionatam eiusdem causam, recurratur. Atqui evidens est omnino, ordinem mirabilem, quo res omnes mundanae consociantur invicem, non obstante earum infinita propemodum diversitate atque adeo contrarietate, universalissimum esse et constantissimum. Ergo eius proportionata causa non est alia a pulcherrima quadam Mente ordinatrice a qua talis ac tantus ordo sit et conservetur. Ad rem I. B. de Benedictis. " Si ars humana eo laudabilior est, quo magis ad naturam accedit, eamque melius imitatur: maior sane erit in natura, quam in arte, sapientia, cuius est scilicet idea perfectior, quam ars scilicet sequi potest, assequi non potest. „ (*Philos. Perip.* to. 4. lib. 3. q. 1. c. 3.)

393. ***Praecedentis argumenti uberior explicatio.*** — Quoniam argumentum cosmologicum, ut diximus, propriam quamdam vim continet in rem nostram, eoque docti simul et indocti mirum quantum percelluntur, iuverit scholastico rigore illud uberius enarrare. Et quo res evadat evidentior, illud eruimus ex universali nexu, unde pulcherrima huius universi machina consurgit. Sic itaque procedimus.

Dico I. — **Hic ordo est effectus.** — Nisi enim esset effectus, existeret vi suae naturae, ideoque esset ens per se necessarium. Atqui hoc est falsum. Prob. haec minor tripliciter. Etenim quod est per se necessarium, ut ante argumentati sumus [391], est omniperfectum, existit scilicet secundum omnem gradum perfectionis cuius est capax. Atqui manifestum est, non esse eiusmodi ordinem quem in hoc mundo conspicimus; nihil enim vetat, quominus perfectior adhuc ordo concipiatur in rebus quae

nos circumstant. Praeterea, quod est per se necessarium, in eo essentia et esse conceptu etiam confunduntur, ac propterea, si immediate et intuitive in se percipiatur, impossibile est concipere essentiam, quin eo ipso iudicetur rem eiusmodi in rerum natura existere. Atqui ex una parte praesentem ordinem rerum mundanarum immediate experientiae intuitione interna vel externa conspicimus, ex alia vero sine ulla conceptuum pugna ipsum optime apprehendere possumus, quin idcirco ad eius existentiam affirmandam adigamur (1). Ergo minime res est per se necessario existens. Postremo, nequit hic ordo dici per se necessarius, nisi eadem necessitas adiudicetur ipsi subiecto huius ordinis, corporibus scilicet quibus hic mundus coalescit. Atqui evidens est, corpora quibus hic mundus constat, non esse entia per se necessaria; quippe sunt corruptibilia: praesertim cum multa sint et diversa, ratio contra entis per se necessarii sit absolute immultiplicabilis [*Pr. Ph.* 580, II.].

Dico II. — **Hic ordo non est factus casu fortuito.** — Quae enim fortuito contingunt, ea raro et in peculiari aliquo subiecto occurrunt; secus quippe nulla ad-

---

(1) Apposite Matthaeus Liberatore. " Necessitas praesentis ordinis non aliter adstrui posset, nisi quatenus talis colligatio inter ipsum et res conditas intercedere dicatur, ut hae concipi nequeant, quin ille etiam concipiatur. At id nemo sanus affirmabit. Nam optime cogitamus mundum pluribus aut etiam paucioribus, quam nunc est, rebus coalescentem, maiore aut minore astrorum numero ornatum, diversis animantium generibus locupletem, aliis motuum legibus temperatum, alia corporum collocatione dispositum..... Immo effici potuisset, ut non modo res, verum etiam earumdem collocatio mutuaeque relationes manerent, et tamen ordo, ex parte saltem, in contrarium abiret. Sic verbigratia, si planetae in motu, quo circa solem volvuntur, non iam ab occidente in orientem, sed viceversa ab oriente in occidentem ferrentur; itemque tellus, dum circa suum axem cietur, eamdem subiret vicissitudinem: nulla certe mutatio in corporum collocatione, distantia, mutuisque relationibus accideret, sed aeque prorsus haec se haberent ac nunc sunt; et tamen ordo in parte esset diversus. „ (*Instit. Philos.* Cosmol. n. 167.)

esset ratio sufficiens constantiae qua effectus se exciperent. Atqui admirabilis compago totius universi constantissima est, et infinitas propemodum res easque plerumque oppido contrarias invicem consociat. Praeterea, nemo nisi insanus dixerit, ex fortuito lapidum lignorumque, calcis et arenae concursu palatia emersisse, ex characterum imprudenti congestione prodiisse poëmata, ex simili colorum confluxu coaluisse exquisitam picturam. Ergo nonnisi per summam insaniam rem similem de admirabili hac universi machina suspicari licet. Et hoc est quod ait Tullius contra veteres temeritatis patronos. " Si mundum efficere potest atomorum concursus, cur porticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest, quae sunt minus operosa et multo quidem faciliora? „ (*De Nat. Deor.* lib. 2. c. 37.)

Dico III. — **Causa mundani ordinis est intelligentia.** — Constat ex praecedenti assertione. Si enim ordo mundanus non prodiit casu fortuito, ergo habet causam per se effectivam. Atqui causa per se efficiens ordinis non est nisi intellectus; idque eo magis requiritur, quo plura et dissimiliora sunt quae in ordinem rediguntur, et quo maior est unitas et concentus qui in eorumdem dispositione elucescit. Confer huius asserti demonstrationem traditam in Philosophia Prima [th. VIII]. Praeterea, nulla sapientia agnoscitur sufficiens ad ordinem mundanum, saltem ex parte, explicandum. Quaenam ergo erit quae ipsum constituit. Quare Tullius: " Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos caeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit; neget in his ullam esse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus? „ (*loc. cit.* c. 38.) Denique, res mundanae, secundum se consideratae, sic disponi potuissent, ut alius ordo a praesenti diversus exurgeret. Quod itaque in hanc compaginem potius prodierint quam in aliam, id petendum est ex determinatione habita a causa unde processit. Iam age, eiusmodi causa hanc compaginem prae alia determinavit, vel ex voluntatis consilio, vel ex caeco instinctu suae naturae. Non potest hoc postremum affirmari, quia

tunc iste ordo ex fatali necessitate proveniret, atque adeo nullus alius possibilis dicendus foret. Relinquitur itaque dicendum, hunc ordinem a causa volente dispositum ac determinatum fuisse. Nihil porro voluntate operatur nisi causa intelligens.

Dico IV. — **Ex mirabili dispositione rerum mundanarum existentia supremi Numinis rite infertur.** Nam demonstratum est ex hac dispositione, dari Ens aliquod sapientissimum, unde ipsa processerit. Porro praecise et maxime sub tali conceptu existentiam supremi Numinis athei inficiari nituntur. Neque obstat, quod hac sola demonstratione adhibita, minime fortasse evincitur, utrum hoc ens a se, utrum omni perfectione infinitum, utrum mundi non solum gubernator, sed creator quoque sit. Haec enim, aliaque his gemina, spectant ad quaestionem, *quis et qualis sit Deus*, non vero ad quaestionem, *an Deus sit*. Neque etiam obiici potest, multa fieri in hoc mundo non solum frustra, sed etiam finibus naturae contraria. Quum enim tam in singulis paene innumeris, quam in universitate rerum apte cohaerente intueamur ordinem, qui sine excellenti ratione mundum totum complectente institui et conservari nequit, praesumere et possumus et debemus, ea quoque sine consilio non fieri, quorum finem non satis agnoscimus. Accedit etiam, quod saepenumero quae prima facie fortuita vel perniciosa videntur, re melius considerata congruentissima ratione disposita vel etiam salutaria atque adeo necessaria esse comperiantur. Ad rem Chrysostomus. " At serpentes et scorpii et dracones quid ad vitam utile afferunt? et quidnam commodi ex eis percipitur? Plurimum idque inenarrabile, nec minus certe, quam ex mansuetis et cicuribus. Haec enim sunt apta ad usum corporis: illa vero et tibi metum afferunt, et ut sis modestus et temperatus efficiunt, et ad certamen instruunt, et peccatum primi parentis tibi in memoriam redigunt, et ostendunt quantorum malorum causa sit inobedientia. „ (*In Ps.* 148. n. 3, 4.) Confer etiam quae idem S. Doctor hac de re disserit in Homil. IX et X ad populum Antiochenum: efficacissime siquidem et pulcher-

rime ibi evolutum reperies argumentum cosmologicum de divina existentia.

SECTIO III.

Argumenta moralia ad eamdem veritatem ostendendam idonea.

394. **Quid haec a praecedentibus argumentis differant.** — In hac sectione producimus argumenta quae ratio practica suppeditat ad existentiam supremi Numinis comprobandam, quaeque idcirco *moralia* dicuntur. Non differunt a praecedentibus, quasi sint minus certa aut evidentia; quin immo, si quis recte consideret, specialem quamdam efficaciam habent ad intellectum convincendum, quam scilicet in se derivant ex proprio lumine intellectus practici quod *synderesim* constituit. Et hoc adeo verum est, ut ipse Kantius, tametsi multa sophismata congessit (*Critica rationis purae*, Dialec. transcen., lib. 2. c. 3.) ad ostendendum, argumentis ordinis speculativi Dei existentiam evinci non posse, eam tamen ut postulatum quoddam rationis practicae plane necessarium agnoscere coactus fuerit. Qua in re maximoque quidem deceptus fuit, cum intellectus practicus non sit nisi quaedam extensio intellectus speculativi; sed facto ipso demonstravit, quanti valeant argumenta id genus, ut menti etiam maxime praeiudicatae existentia Dei persuadeatur. Iam age, in ordine practico duo spectari possunt, videlicet finis appetitus, ac regula secundum quam ad eius assecutionem pervenitur: quorum primum ad voluntatem, alterum ad intellectum proxime refertur. Duplici proinde conclusione rem praesentem absolvemus.

THESIS III.

Naturalis appetitus quo voluntas humana in bonum fertur, legitima ac demonstrativa ratione ostendit, Deum esse.

395. ***Demonstrationi praesupponenda.*** — Ut haec demonstratio totam suam vim exerat duo suppono.

I. Ut suo loco declaratum est [348], propria tendentia rationalis appetitus, ut nimirum a sensitivo distinguitur, est in bonum, non secundum aliquam specialem boni rationem, sed in sui communissima ratione spectatum: sic enim ab intellectu ei proponitur appetendum. Ex quo etiam intulimus [359], rationalis appetitus tendentiam non posse quietari seu expleri nisi in possessione *boni simpliciter et absolute perfecti:* quemadmodum si quis ad mathematicae studium animum adiiceret praecise ex absoluto amore sapientiae, haec profecto sitis minime extingueretur, sed augesceret potius, si ad huius dumtaxat disciplinae scientiam perveniret. Est proinde in suo obiecto plane immetatus appetitus boni humanae voluntati proprius; cuius indicium manifestissimum existit molesta illa et irrequieta quasi vacuitas, quam in corde nostro experimur omnes, respectu bonorum omnium imperfectorum quae consequimur; unde fit plerumque etiam, ut magni fiant antequam obtineantur, obtenta autem despectui habeantur.

II. Est praeter et contra rationem omnem suspicari, ne ipsa hominis natura sit ens inordinatum et plane monstruosum. Cum enim natura aliarum rerum quantumvis minimarum, quae in adspectabili hoc universo conspiciuntur, ordinatissima appareat, omnis recta ratio sane postulat, ut eiusmodi ordo non deficiat in homine qui est vertex et princeps totius naturae visibilis. Iam vero, hoc si ad-

mittatur, concedere etiam oportebit, naturales tendentias homini insitas non esse frustraneas, eam potissimum quae illi propria est ac fundamentalis, quaeque sine dubio est tendentia partis superioris seu voluntatis a qua ceterae ad proprios fines moventur.

396. ***Demonstratio.*** — His praesuppositis, en argumentum inde ductum, quo Deum esse convincitur.

A ratione alienum est, si dicatur propria et fundamentalis tendentia humanae naturae esse frustranea et illusoria: secus enim nobilissima haec natura eo ipso monstruosissima evaderet, ut praemisimus. Atqui frustranea perfecto est ea tendentia, cui nullum respondet obiectum in quo quiescere possit, ut videtur notum ex terminis. Ergo datur obiectum aliquod in quo propria et fundamentalis tendentia humanae naturae quiescere valeat. Atqui rursus hoc obiectum aliud esse nequit nisi bonum simpliciter et absolute perfectum, ut ante ostensum est. Ergo tale bonum existit, et hoc omnes Deum nominamus (1).

Confirmatur. Nam impossibile est homini rationabiliter agere, si nullus sit certus terminus ad quem humanae operationes dirigi deberent. Oportet itaque, quo operatio hominis secundum rectam rationem exigatur, aliquis detur finis operationum humanarum. Hic vero debet esse ultimus; non enim in intentione finium licet progredi in infinitum. Ex alia parte vero manifestum est, eiusmodi finem, si detur, alium esse non posse a bono, in quod suapte natura tendit, et quo obtento quiescit rationalis hominis

(1) Huic rationi affinis est valde quam Angelicus proponit sic inquiens. " Intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur: cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet ergo, aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum, et hanc dicimus Deum. „ (1. *Cont. Gent.* c. 43.)

appetitus. Cum itaque hoc sit bonum simpliciter et absolute perfectum, concedere oportet, tale bonum dari in natura rerum, nisi impossibile dicatur homini ex rationis praescripto agere; quo certe nihil magis a ratione alienum excogitari potest.

THESIS IV.

Deo non existente, intellectualis synderesis principia falsa sint oportet. Nihil proinde stultius atque perversius, quam utcumque conari, ut, sit nec ne Deus, in dubium revocetur.

397. ***Demonstratio.*** — Synderesis se habet in operabilibus ut habitus principiorum in speculativis: utriusque proinde ordinis axiomata sunt aeque infallibilia et indubitabilia. Iam age, tria sunt argumenta potissima quae inde ducuntur ad divinam existentiam comprobandam. Primum generatim habetur ex ipsa necessitate quam in eiusmodi iudiciis apprehendimus et experimur: alterum ex universalissimo axiomate ad quod ea omnia quasi ad caput reducuntur: tertium denique ex primo dictamine prudentiae qua ad praxim applicantur.

Argumentum I. — Nemini ratione utenti dubium esse potest, multa esse dictamina practica quibus nonnullae actiones diiudicantur ut omnino faciendae, aliae vero ut omnino vitandae, idque cuiusque conscientia cum summo imperio pronuntiat, non obstantibus quibuscumque in contrarium allicientibus. Patet hoc ex modo quo talia iudicia in mente evolvuntur. Diiudicamus enim, a malo abstinendum esse etiam in occulto, et ad actus quod spectat mere internos. Sic, nemo est, modo natura se duci sinat, qui non vehementer reprobet, odio habere parentes, consilium de patriae proditione, propositum non servandi promissa, et sexcenta alia generis eiusdem, tam-

etsi in externum opus non prodierint. Neque res istiusmodi reprobamus in hoc aut illo dumtaxat, sed in summis quoque imperantibus, immo longe vehementius in his quam in ceteris. Atque haec naturalis reprobatio perdurat, quamvis in contrarium inclinent divitiae, populi favor, aut alia his gemina. Quod si huic internae voci non obtemperamus, acerbissimus subsequitur conscientiae remorsus: et si quando enitimur, nos ipsos excusare, ne hoc stimulo pungamur, in ceteris procul dubio id semper detestamur. Hinc qui male agunt, apud omnes gentes vituperio et poena digni existimantur, ut ut aliis bonis locupletentur: ac propterea nullus iniustus vult aut patitur dici iniustus (1).

Supposito hoc naturali dictamine conscientiae, quod nemo ratione utens non experitur, sic arguere licebit.

---

(1) En qua ratione hanc conscientiae vocem ad vivum describit Philosophus. " Semper enim secum pugnant ac dissident tales (vitiosi), aliaque concupiscunt, alia volunt, perinde ut incontinentes. Iis enim reiectis quae sibi bona esse opinantur, iucunda sequuntur, et quae sunt damnosa sumunt. Alii propter ignaviam ac desidiam ab earum rerum, quas sibi optimas esse ducunt, actione longe se removent. Iam qui multa et atrocia facinora admiserunt et propter improbitatem in odio sunt, vitam fugiunt, sibique manus afferunt. Et vitiosi homines atque improbi quaerunt quibuscum dies totos traducant; seipsos autem fugiunt. Multa enim gravia atque horrenda recordantur, taliaque altera quum soli sunt expectant; tantisper autem dum cum aliis sunt obliviscuntur. Et quum nihil sit in eis amabile, nullo erga se amoris affectu commoventur. Non igitur qui tales sunt, secum ipsi aut laetantur aut dolent: in eorum enim animo discordiae et seditiones concitantur; et una pars propter pravitatem dolore afficitur, abstinens a quibusdam rebus, altera laetatur; denique una pars huc ipsum trahit, altera illuc, tamquam ipsum divellendo. Quod si fieri non potest, ut quis simul doleat ac laetetur; at certe paulo post, quod laetatus sit, moerore conficitur, nolitque haec sibi voluptatem attulisse; malos enim assidue actionum suarum poenitet. Non videtur igitur homo malus ne in seipsum quidem amico esse animo, quia nihil habet amabile. Quod si ita affectum esse, valde est miserum; acerrima contentione fugienda improbitas est, operaque unicuique danda, ut sit probus. Sic enim et amico in se ipsum erit animo, et alii poterit amicus esse. „ (9. *Ethic.* c. 4.)

Haec tanta necessitas quam natura ipsa duce concipimus, ut hae actiones ponantur, hae omittantur, sua ratione sufficiente destitui profecto non debet. Haec porro vel repetenda est ex humana lege, aut institutione seu educatione; vel ex ipsa interna convenientia aut disconvenientia quarumdam actionum cum natura humana per se spectata; vel denique ex natura utique humana, sed ut subest superiori cuidam potestati quae ipsi praesit et in eam dominatum exerceat. Haec disiunctio adaequata est; nullum quippe aliud membrum quis excogitavit hactenus. Porro nequit imprimis haec ratio sufficiens repeti ex humana lege aut institutione: praedicta enim conscientiae dictamina sunt perpetua, universalia, et indelebilia, quod certe in humanis legibus institutisque minime veritatem habet. Nec etiam talis necessitas dependet ex interna convenientia aut disconvenientia actionum cum natura humana per se spectata. Ratio est, quia quanta demum cumque fuerit huiuscemodi convenientia vel disconvenientia, ea tandem aliquando, sistendo in sola natura humana quin assurgatur ad aliquod principium ea altius, non est nisi bonum vel malum quoddam limitatum, ut est ipsamet natura humana. Atqui irrationabile est, ut ex tali bono vel malo ligetur humana voluntas: est quippe appetitus boni immetati. Relinquitur itaque, ut ratio sufficiens necessitatis moralis, quae in naturali dictamine conscientiae elucescit, repetatur a superiore quadam potestate, quae dominatum exercet in ipsam naturalem constitutionem humanae mentis, eique normam operandi cum imperio praescribat. Talem porro Potestatem, humanae naturae legislatricem, Deum dicimus.

398. ***Argumentum II.*** — Ut in speculativis axioma absolute primum est illud, *Nequit idem simul esse et non esse*, item in practicis eamdem dignitatem obtinet illud aliud, *Bonum est faciendum malumque vitandum*. Atqui tale pronuntiatum evidente falsitate laboraret in hypothesi Dei non existentis. Ergo haec hypothesis absurditate plena est. Et re quidem vera, hoc pronuntiatum nequit consistere, nisi eo ipso stabiliatur essentialis distinctio inter

bonum et malum; secus utrumque esset ex aequo appetendum et fugiendum. Ut autem haec distinctio vigeat, minime potest ipse error adstrui tamquam primum et universale boni virtutisque principium, ac veritas e converso tamquam mali vitiique consimile principium. Ergo primum axioma moralitatis subsistere nequit, si error ponatur ut principium totius virtutis, veritas contra ut principium omnis vitii. Atqui rursus iudicium quo Deum esse affirmamus, est omnis boni virtutisque principium, contra vero nullum est facinus quod opposita opinio non progignat. Constat hoc praeprimis ex scelestissima atheorum vita et doctrina pestilentissima. Constat insuper ex ipsa natura rei. Quandoquidem si de medio tollatur Deus, necessario fit consequens, ut nullus humanarum actionum, internarum praesertim, legislator, vindex, et remunerator agnoscatur, neque ullus earumdem finis in altera vita expectetur: his autem ignoratis, omnis morum regula eo ipso radicitus extirpatur. Lege Ps. 13. Apposite I. B. De Benedictis. " Cessat omnis inhonestas, cessante omni lege et obligatione, praesertim naturali, a qua reliquae pendent, cuius scilicet nullus esset amplius legislator. Quod si proterviat atheus, mansuram adhuc, remoto Deo, inhonestatem et vitium, ex hoc ipso efficacius evincitur Deus. Vitia enim si sunt, mala homini sunt: in quae tamen opinio Deum tollens non ducit modo, sed rapit, ut experientia demonstrat. Si ergo atheismus verum habet, bona est homini eius opinio; verum enim est bonum intellectus proprium. Rursus haec opinio malorum omnium hominis fons est, et origo. Bonum ergo hominis proprium maximum hominis malum traheret; atque adeo malus esset homo quia bonus est: quod in terminis repugnat. Ex quo apparet, quam inepte, quam inconsulto dixerint athei nescio qui, religionem quidem nullam esse; expedire tamen ad regiminis felicitatem, ut religionem esse vulgo existimetur. Haec sane qui perpendit et confert, pugnare secum manifesto deprehendet. Si enim falsa est religionis opinio, mala est humanae reipublicae: non ergo potest ad eius felicitatem conducere; nemo enim felix esse ex malo et

miseria potest. „ (*Philos. Peripatet.* to. 4. lib. 3. q. 1. c. 3.)

399. ***Argumentum III.*** — Si qua est cordatae mentis seu prudentiae regula, haec erit procul dubio, ut minime respuamus, sed contra amplectamur omnino sententiam sequentibus characteribus insignitam. Quae nimirum I. sapientissimos quosque et moratissimos cuiusque aetatis patronos habet, immo vero etiam totius humani generis consensum: cuius praeterea II. nulla causa decipiens assignari unquam potuit: praesertim si III. sit in praxi tutissima, ac instet necessitas eligendi hanc vel illi oppositam. Haec prudentiae maxima est perspicua omnino, eiusque oppositum temeritatem continet ex terminis manifestam. Atqui tales sunt characteres quibus instruitur sententia docens, Deum esse. Prob. hoc per partes.

I. Pro hac veritate pugnare communem hominum sententiam, sapientum praesertim ac bonorum, liquet ex testimonio historicorum omnium ac viatorum; item ex vestigiis innumeris huius facti, puta ex monumentis et linguis omnium nationum (1). Constat etiam ex plurimis qui atheos profligarunt, quique ad hunc humani generis consensum semper appellarunt, ut ad argumentum plane irrefragabile.

---

(1) " Inter omnes omnium gentium sententia constat. Omnibus enim innatum est et animo quasi insculptum, esse Deos. Quales sint, varium est, esse nemo negat. „ Cicero, (*De Natura Deorum*, lib. 2. c. 4.)

" Omnibus insita de Diis opinio est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos esse credat. „ Seneca (*Epist.* 117.)

" Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum, et theatrorum nescias: urbem templis diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. „ Plutarchus (*Advers. Coloten.*).

Vide, si placet alia eiusmodi testimonia apud Brenna (*De generis humani consensu in cognoscenda Divinitate*). Multa etiam collegit Gousset in sua *Theol. Dogmat.*, quaeque videri etiam possunt apud Rohrbaker (*Istoria della Chiesa*, vol. 1. lib. II.).

Nec profecto athei eiusmodi factum inficiari possunt, immo nec inficiantur. Toti enim sunt in conquirendis variis causis, ut verisimilem aliquam rationem reddant tantae consensionis, quin idcirco adigantur ad Deum profitendum: hoc certe non efficerent, si consensus iste esset res perquam manifesta, seu *nota lippis*, ut dici solet.

II. Nec potest ulla probabili ratione talis ac tanta consensio communi alicui causae erroris attribui, ut secundo loco dicebamus. Imprimis enim eius ipsa universalitas et constantia militat contra hanc hypothesim: siquidem, generatim loquendo, causae quae in errorem inducunt, particulares sunt, ac temporis diuturnitate evanescere solent. Praeterea, si quae sunt eiusmodi in re praesenti, prout athei obgarriunt, hae revocantur ad ignorantiam vel praeiudicia mentis vel sensuum deceptionem, ad vanam spem vel inanem timorem appetitus, ad pravam denique educationem, vel hominum, puta sacerdotum, fraudem et conspirationem. Atqui hae causae vel non existunt vel impares plane sunt huic effectui producendo. Etenim persuasio haec sensuum captum excedit, cum vera scientia crescit, et quo magis ad trutinam revocatur eo firmior et luculentior evadit. Ergo repeti nequit vel ex sensuum illusione, vel ex ignara aut praeiudicata mente. Deinde, ad spem vel timorem quod attinet, persuasionem subaudiunt, non primo progignunt: nec insuper effectum adeo uniformem et constantem haberent, nisi ex ipsa natura profluerent, quae profecto per se non tendit ad errorem. Educatio denique, hominum fraus et conspiratio, res est nimis varia, quae proinde in hoc uno constans et uniformis esse non potuit: ea etiam persuasionem divinitatis subaudit, atque adeo huic opinioni originem dare non potuit. Quin immo illud praeteriri non debet, quod si quae sunt causae erroris, eae potius ad atheismum inclinant. Deum quippe nec sensus percipiunt, nec phantasia imaginatur, nec libido exoptat. Atqui nemo est qui ignoret, errores fere omnes, quae humanum genus deturpant, ex hoc triplici fonte promanare. Si proinde, his omnibus non obstantibus, immota in humano genere per-

mansit persuasio Divinitatis, fateri oportet, causam habere plane necessariam et ineluctabilem: et haec esse non potest nisi ipsa natura rationalis, non vero accidentaria quaepiam deceptionis causa.

III. Tertia pars denique manifesta est. Nam nihil plane timendum est hanc sententiam asserenti, quae videlicet Deum admittit; plurimum contra eam neganti. Est quippe Deus supremus remunerator et vindex, cui nulla maior iniuria fieri potest, quam ita se gerere ac si ipse non sit, vel rerum nostrarum curam nullam habeat. Est proinde haec sententia in praxi tutissima. Aliunde urget necessitas se determinandi in hoc negotio. Si enim Deus est, eumdem verbo confiteri, et quotidiana ac iugi actione colere oportet.

Concludamus igitur cum M. Tullio. " Si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poëtae, si sapientissimi viri qui respublicas constituerunt, qui urbes condiderunt: an dum bestiae loquantur expectamus, hominum consentiente auctoritate contenti non sumus? „ (*De Divinatione*, lib. 1. c. 39.)

SECTIO IV.

Diluuntur obiecta in assertam doctrinam fieri solita.

400. **Difficultatum ordo prior.** — Quae directe ipsam supremi Numinis existentiam impetat, obiectio nulla existit, nisi hoc nomine censeantur ea quae adversus ipsius attributa fiunt, quaeque alibi examinanda sunt. Quocirca ea tantum obiecta huc revocamus, quibus demonstrabilitas ipsa divinae existentiae oppugnatur, sive ab atheis, sive etiam ab iis qui hanc veritatem fatentur quidem, sed aliam plane viam quam quae a nobis ostensa est, ineundam

putant, ut in eius cognitionem deveniatur. Ad duo genera commode revocari possunt. Alia siquidem universe ac generatim et quasi a priori ostendere nituntur, rem esse impossibilem, demonstrationem naturalem proprii nominis conficere qua legitime et evidenter convincatur intellectus, Deum esse. Alia vero militant adversus probationes ipsas quas adhibuimus, vel earum aliquot. In hoc numero priores expendemus.

Obiectio I. — Deum esse, fide tenetur, utpote divinitus revelatum. Sed ea quae sunt fidei, non possunt esse scita, seu demonstrabilia; quia fides, definiente Apostolo, Hebr. I. 11. *est argumentum non apparentium.* Ergo, Deum esse, non est demonstrabile.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Et hoc ad summum probat, eum qui demonstrative scit hanc veritatem, non posse eamdem credere, *trans.;* et hoc probat, nulla dari argumenta quae apodictice probent Deum esse, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Quaestio est apud theologos controversa, utrum contingat, unam eamdemque veritatem ab uno eodemque intellectu demonstratione simul ac fide teneri: qua in re quid nobis verum videtur, alibi paucis aperuimus [*Pr. Ph.* 380]. At enim ab hac controversia minime dependet quod modo agimus. Si enim alicui negative ex mente Aquinatis praedicta controversia dirimenda videatur, cum eodem sancto Doctore concludere debet, non certe existentiam Dei veritatem esse minime demonstrabilem, sed eam credi non posse ab eo qui demonstrationem capit (1). Id autem ad rem nostram non facit ac propterea missum fecimus.

---

(1) En verba Aquinatis in solutionem recitatae difficultatis. " Dicendum, quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I., non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. *Nihil tamen prohibet, illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile qui demonstrationem*

Obiectio II. — Principia demonstrationis a sensu originem ducunt. Ergo quae omnem sensum excedunt, sunt indemonstrabilia. Huiusmodi autem est *Deum esse.* Ergo veritas est indemonstrabilis.

Respondeo. *Dist. antec.* Sic nimirum ut nihil aliud cognoscatur, nec alio modo, quam sensu apprehenditur, *neg.;* ita ut, tametsi cognitionis nostrae initium a sensu ducatur, longe plura et altiori modo mente intelligamus quam a sensu apprehenduntur, *conc. Dist. conseq.* Ergo quae omnem sensum excedunt sunt indemonstrabilia, si scilicet nullam connexionem habent cum his quae sensu apprehenduntur, *conc.;* si talis connexio existat, *neg. Contradist. minor. subsumpt., neg. ultimum conseq.*

Solutio patet ex his quae de demonstrationis principiis

---

non capit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2. ad 1.) Multi et gravissimi Theologi nullam difficultatem inveniunt in eo quod eadem veritas, prout diversis motivis substat, scientiae nimirum et fidei, ab eodem intellectu, alio saltem et alio actu, sciatur simul et credatur. Apposite Eminentissimus I. B. Franzelin. " Licet enim obiectum materiale sit unum idemque, eius tamen cognoscibilitas duplex est, una ex mediata evidentia vel certitudine quae demonstratione innotescit, altera ex divina testificatione.... Unde ulterius intelligitur, quomodo obiectum fidei sub formali sua ratione sit non apparens, et fides etiam in his quae aliunde sunt evidentia, sit convictio ac argumentum non apparentium, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, Hebr. XI. 1; pariterque intelligitur, posse hominem, qui evidenter cognoscit Deum existere, non quidem negare existentiam Dei, negare tamen fidem in Dei existentiam, h. e. assensum in hanc veritatem propter auctoritatem Dei loquentis; quia Deum esse locutum, est quidem obiective certissimum, non tamen ita evidens, ut assensus vel dissensus non pendeat a libero voluntatis imperio.... Atqui huiusmodi actus, qui referantur ad idem obiectum materiale, sed sub ratione formali diversa, in eodem homine sciente et credente nullatenus repugnant. *Fides et scientia*, ait Albertus M. (3. *Dist.* 24. a. 9), *sunt de eodem, non secundum idem, et ideo unum non evacuat aliud.... Fides autem non assentit propter rationem* (demonstrantem rei veritatem in se), *sed ratio ibi est sub fide et similiter scientia.* Et Alexander Alensis, 3. P. q. 68. m. 7. a. 3. *in philosopho*, inquit, *veniente ad fidem idem est scitum et creditum, sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam veri-*

in Logica, et de humano intellectu ante disputavimus, nec profecto haec obiectio urgeri potest nisi quis putidum materialismum profiteri non erubescat. Origo nimirum cognitionis nostrae a sensu his tribus potissimum absolvitur. Primo, in conceptibus simplicibus qui sunt quasi semina cuiusque cognitionis subsequentis: siquidem hi in mente nostra gignuntur per abstractionem a phantasmatibus. Secundo, in eo quod experientia et inductio singularium multum iuvat intellectum, ac saepe etiam est necessaria, ut rationes terminorum, quibus axiomata constant, exacte penetrentur, et sic evidens praebeatur assensus: quod egregie explicatum a Suarez suo loco tradidimus [*Pr. Ph.* 397]. Tertio denique requiritur experientia sensilis in ra-

---

tatem, cui innititur propter ipsam; scitum est quantum ad speculationem, sed creditum quantum ad hoc, quod innititur primae veritati. Eadem est sententia Sancti Bonaventurae (3. *Dist.* 24. a. 2. q. 3.). *Dici potest, quod quando aliquis est sciens simul et credens, habitus fidei tenet in eo principatum, et ideo talis assensus fidei assentit ipsi veritati propter se ita, quod* PROPTER *dicit rationem principaliter ipsum movent.... ita, quod unum sit principale, alterum subserviens.* Cf. Gregorium de Valentia in S. Thomam 2. 2^{ae} Disp. 1. Puncto 4. § 3.; Suarez *De Fide*, D. 3. sect. 9.: Card. de Lugo, *De Fide*, D. 2. sect. 2.; Card. de Aguirre *Theol. S. Anselmi*, To. 1. D. 7. Quod pertinet ad S. Thomam, Card. Aguirre l. c. sect. 5. ostendere conatus est ex iis quae leguntur 2. 2^{ae} q. 5. a. 1., scientiam visionis in patria tantummodo esse eam, quacum S. Doctor tradiderit, fidem consistere non posse; hacque ratione eum probabiliter explicari posse, iudicat etiam Card. de Lugo l. c. n. 59. Verum sententia Angelici 2. 2^{ae} q. 1. a. 4, 5. et *De Verit.* q. 14. a. 9. videtur sane contraria, nec in loco ad quem appellant ambo Cardinales, aliud docet, quam quod in Angelis in statu viae potuerit esse et fuerit fides, licet plures veritates et perfectius quam nos intelligerent; non tamen docet, de iisdem veritatibus, quarum in Angelis evidens erat scientia, simul et fidem fuisse, immo ipso in loco citato a Cardinali Aguirre 2. 2^{ae} q. 5. a. 1. sanctus Doctor (in corp. ad finem) oppositum innuere videtur. Fatemur ergo, nos in hac quaestione ad auctoritatem S. Thomae non audere appellare. „ Haec ille, vir profecto invidia maior, ac pietate simul et doctrina vere eminentissimus, quem recenti morbo e vivis sublatum disciplinarum theologicarum cultores plerique omnes merito lugent. (Tract. *De Deo uno*, th. IX.)

tiociniis mixtis, quorum scilicet altera praemissa est rationalis, altera vero enuntiat factum cuius existentia non constat nisi ex relatione sensuum. Hoc postremum elucet in pluribus e demonstrationibus quibus usi sumus ad existentiam Dei comprobandam. Quare S. Thomas. " Etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his quae sensum excedunt. „ (1. *Cont. Gent.* c. 12.)

Obiectio III. — Medium demonstrationis, quae sit vere et proprie eiusmodi, est *quod quid est*, seu essentia. Atqui Deum non cognoscimus per essentiam. Ergo demonstrari non potest, Deum esse.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de demonstratione potissima seu *propter quid*, *conc.;* si sermo sit de qualibet demonstratione universe ac generatim, *neg. Concessa minore*, *dist. pariter conseq.*

Ad rationem demonstrationis quae proprie hoc nomen meretur, duo requiruntur et sufficiunt, nimirum ut exordium in ratiocinando ducatur ex principiis immediate certis et evidentibus, et conclusio legitima et evidente consecutione cum eis colligetur. Atqui haec habentur tum in demonstratione potissima seu *propter quid*, tum in demonstratione *quia*, cuiusmodi est ea quam in praesenti usurpamus. Apposite rursus Angelicus. " In rationibus in quibus demonstratur, Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem....; sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia*, et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus. „ (*Cont. Gent.* loc. cit.) Confer quae in Logica diximus [th. XX].

Instabis. Essentia et esse in Deo ne ratione quidem distinguuntur. Ergo videtur impossibile, Deum aliter cognosci posse quam per essentiam.

Respondeo. *Dist. antec.* Essentia et esse in Deo ne

ratione quidem *ratiocinata* distinguuntur, *conc.;* ratione *ratiocinante*, *neg.* Sub data dist., *neg. conseq.*

Si esse divinum conceptu proprio apprehenderemus, eo ipso illud per ipsam divinam essentiam obtutui mentis nostrae immediate praesens intelligeremus, et sine ullo discursu vel mentali compositione in natura rerum dari iudicaremus, visione scilicet intuitiva et faciali. At enim ita res non habet. Actus enim essendi, quem primo et immediate concipimus, a nobis intelligitur per abstractionem a rebus creatis, in quibus virtuali saltem distinctione differt essentia et esse. Hinc cum talem conceptum Deo applicamus, similem etiam distinctionem prae se fert, quae iudicio et ratiocinatione corrigenda est. Haec porro distinctio inter essentiam et esse, ad Deum quod attinet, nullum habet fundamentum in ipso Deo, sed unice enascitur ex imperfecto modo concipiendi nostro, ac propterea merito dicitur *rationis ratiocinantis*, non *ratiocinatae:* eaque huc tandem redit, quod primo Deum concipimus quoad *quid nominis*, quo scilicet intelligimus quid veniat hoc nomine *Deus*, ac deinde intelligimus dari reipsa in natura rerum id quod eo nomine significatur, cum iudicamus scilicet a posteriori Deum *esse.* Hinc S. Thomas. " Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse... Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia: non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse. „ (*Cont. Gent.* loc. cit.)

Obiectio IV. — Causa demonstrari non potest per effectum sibi non proportionatum. Atqui nullus existit effectus Deo proportionatus. Ergo ex effectibus demonstrari non potest, Deum esse.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus tali demonstratione non potest obtineri *perfecta* cognitio causae, *conc.;* quatenus tali demonstratione nihil cum certitudine eaque evidente de causa cognosci possit, *neg. Conc. min. Neg. con-*

seq. Haec est solutio Aquinatis. " Dicendum, ait, quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi, sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse...; et sic ex effectibus potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. „ (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2. ad 3.)

Obiectio V. — Omnis demonstratio procedit ex necessariis. Atqui effectus omnes qui a Deo procedunt, sunt contingentes. Ergo nulla demonstratio ex his duci poterit.

Respondeo I. Haec difficultas, si quid valeret, omnem omnino ratiocinationem mixtam de medio pelleret, atque adeo nullam relinqueret scientiam, nisi quae solis principiis rationalibus utatur. Patet autem manifeste, nimium sane sic postulari, ac idcirco praeter et contra veritatem.

Respondeo II. *Dist. mai.* Omnis demonstratio procedit ex necessariis, quae nimirum sint eiusmodi quoad certitudinem et inferendi vim, *conc.;* quae sint eiusmodi, quatenus versantur circa obiectum necessario existens, *subdist.;* necessitate absoluta vel hypothetica, *conc.;* necessitate dumtaxat absoluta, *neg. Contradist. min.* Effectus qui a Deo procedunt sunt contingentes, de quibus tamen cognitio certa habetur, unde necessaria consecutione mens ratiocinetur, *conc.;* sunt contingentes, quatenus possunt esse vel non esse, *subdist.;* nulla facta suppositione, *conc.;* facta etiam quacumque suppositione, *neg.* Sub datis dist. *neg. conseq.*

Ut pluries monuimus cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 86. a. 3.), *nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat.* Effectus propterea a Deo procedentes sunt profecto contingentes, pro eo quantum non est absoluta necessitas, ut sint potius quam non sint. Cum hac tamen absoluta contingentia triplex necessitas amico foedere sociatur. Etenim imprimis, posito quod cognitione evidente cognoscantur esse, non potest cum tali notitia componi eorum non existentia; siquidem cognitio evidens est per se infallibilis. Hinc secundo, tametsi sint obiecta

contingentia, potest de his haberi cognitio per se et necessario vera; talis quippe est omnis cognitio evidens. Tertio proinde, multa ex praevia tali cognitione per necessariam illationem derivari possunt; in hunc enim finem ratiocinatione ornamur. Haec porro triplex necessitas abunde sufficit, ut demonstratio proprii nominis ex effectu ad causam conficiatur.

Instabis. Principia sunt priora his quae inde derivantur. Atqui nihil prius ipso Deo. Ergo non sunt principia atque adeo nec demonstratio de Deo. Praeterea, incongruum videtur, ut ex creaturis emendicetur evidentia qua Deus in mente affulgeat.

Respondeo. Etiam hanc instantiam in Log. [390] praeoccupavimus, ubi docuimus, omnem quidem demonstrationem procedere ex iis quae sunt priora ac notiora *quoad nos*, solius autem demonstrationis a priori proprium esse, ut ducatur ex his quae sunt priora ac notiora *simpliciter*. Fatemur autem, demonstrationes omnes quibus legitime ostenditur, Deum esse, a posteriori esse debere. Inconveniens autem quod notatur in obiectione proposita, nullum est. Quandoquidem ipsa altitudo et sublimitas divinorum in causa est, cur mentis nostrae aciem in eis directe figere nequeamus, sed recurrere oportet ad rerum creatarum et sensilium evidentiam, ut quae maiorem habent proportionem cum nostra imbecillitate. Quo spectat illud ab Aristotele dictum. *Quemadmodum enim vespertilionum oculi ad lumen diei se habent, ita et intellectus animae nostrae ad ea quae manifestissima omnium sunt.* (2. *Metaph.* c. 1.)

401. **Difficultatum ordo posterior.** — Examinandas modo suscipimus exceptiones, quae urgeri possent adversus principia consecutionemque probationum quibus in duplici praecedenti sectione usi sumus. Hae sunt potissimae.

Obiectio I. — Deum omnes concipimus ut ens perfectissimum, unum ac verum, Creatorem ac Dominum rerum omnium. Atqui probationes quas usurpavimus, plurimae saltem, sub tali conceptu minime Deum esse ostendunt.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de conceptu initiali Divinitatis, qui satis est ad resolvendam quaestionem, an Deus sit, *neg.;* si sermo sit de conceptu expolitiori qui spectat ad quaestionem, quis et qualis sit Deus, *conc. Contradist. min., neg. conseq.*

In hac re habendum est prae oculis quod Caietanus rite observat, sic inquiens. " Circa has rationes in communi advertendum est diligenter quod possunt afferri ad duo: primo ad concludendum illud ens incorporeum, immateriale, aeternum, summum, immutabile, primum, perfectissimum, etc. quod et quale tenemus Deum esse, et sic istae rationes habent plurimum disputationis.... Alio modo afferri possunt ad concludendum quaedam praedicata inveniri in rerum natura, quae secundum veritatem sunt propria Dei, non curando quomodo, vel qualiter sint, etc. Et ad hoc intentum hic afferuntur, et sunt nihil fere difficultatis habentes secundum philosophiam. „ (*Summa th.* 1. p. q. 2. a. 3.)

Obiectio II. — Ut initio concessum est [385], minime potest existendi necessitas aut consimilis alia proprietas Divinitatis concludi ex conceptu quem de Deo habemus. Atqui id passim videtur fieri in probationibus allatis; sic ex. gr. ex notione causae deducimus existentiam *causae primae*, ex notione perfectionis seipsa existentis colligimus eius *infinitatem*, et ita porro. Ita Kantius.

Respondeo. *Dist. mai.* Si ratiocinatio solis praemissis rationalibus constat, *conc.;* secus, *neg. Contradist. min., eiusque probationem.*

Solutio manifesta est ex his quae diximus in Logica [271, 400]. Nimirum iudicia quae ex sola analysi terminorum habentur, si ad ordinem realitatis referantur, omnia evadunt conditionalia et hypothetica. Sic, cum in conceptu causae primae reperimus involutam notionem entis per se necessarii, intelligentis, infiniti, si haec praedicatorum obiectiva connexio ad ordinem actualitatis transferatur, ita iudicandum est: *Si in natura rerum existit causa prima, haec erit ens per se necessarium, intelligens, infinitum.* Porro eiusmodi cognitio, tametsi hypothetica, est maximopere

utilis. Vix enim ope experientiae internae vel externae certiores efficimur, reipsa verificari conditionem, pronuntiata illa eo ipso evadunt categorica, atque ita ex ordine ideali ad realem legitime fit transitus. Iam age, haec et non alia est via quam inivimus in omnibus et singulis probationibus adhibitis ad existentiam Dei comprobandam; non vero illa quam ante exclusimus.

Instabis. Passim in his Institutionibus ex attributis Divinitatis conclusiones firmavimus quae mundi ordinem spectant, vel etiam facultatum cognoscendi veracitatem, unde certiores efficimur de rerum existentia: haec vero in allatis probationibus assumuntur ut principia ad ipsam Divinitatis existentiam evincendam. Atqui hic processus videtur circularis, atque adeo illegitimus.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Si circulus ita existeret quem logici vocant *vitiosum*, *conc.;* si sola in tali processu eluceret demonstratio circularis seu regressiva, *neg.*

Ut ante notavimus cum Doctore subtili [272 , fin.], perfecta explicatio creaturarum haberi non potest nisi per causam primam, quae est Deus. In hac autem discurrendi ratione coniungitur utraque methodus, quae initio quidem analytice procedit ab existentia effectus ad existentiam causae, dein vero synthetica evadit, quum ex penitiori intelligentia virtutis causae descendit ad penitiorem intelligentiam naturae effectuum: in quo certe nullum est vitium, sed optima plane methodus. Ad rem Toletus. " Quamvis existentia effectus cognoscatur ante causam, id fit imperfecte et particulariter: at postquam demonstratio per causam accedit, eam universaliter cognoscimus et certius et clarius, quod docuit expresse Aristoteles, *Poster.* lib. 1. c. 24... Dices: si illa cognitio effectus fuit imperfecta et particularis, cum per eam pervenimus in causam, etiam cognitio causae erit imperfecta: dico, non ita esse. Nam illa cognitio effectus fuit via ad causam inveniendam: tamen ex ipsa causa inventa et aliis intellectus speculationibus perfectius cognoscimus causam, adeo ut per eam regrediamur ad effectum universaliter cognoscendum quod ignotum erat ante causam. „ (In Arist. lib. 1. *Poster.* c. 3. q. 1.) Quod

etiam sapienter notavit Suarez quoad etiam axiomata. " Ad augendam, ait, hanc certitudinem circa prima principia conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis quo ipsa prima principia manifestantur, et reflexio circa illud, et reductio ad fontem unde dimanat, scilicet ipsum lumen divinum. Sic enim recte colligimus, prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate et per se vera ostenduntur; quia in huiusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi aut ad falsum inclinare; quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. „ (*Metaph.* D. 1. sect. 4. n. 5.) Et haec est ratio quare e virtutibus intellectualibus principem locum obtinet *sapientia*, ad quam pertinet iudicare de omnibus per causas supremas (1). Confer quae in Logica diximus [381, 388].

Obiectio III. — Plerumque invenire licet nonnulla praedicata quae conveniunt quidem toti collectioni, non vero membris collectionis seorsum sumptis. Quidni igitur omnia quaecumque existunt, dicantur effecta vel contingentia, seorsum accepta, tametsi tota collectio seu multitudo eorum sit improducta et necessaria?

Respondeo. *Dist. antec.* Et hoc accidit quandocumque ratio, secundum quam praedicatum subiecto attribuitur, militat in membris praecise ut accipiuntur extra collectionem, *conc.;* et hoc contingere potest quando ea ratio militat

(1) " Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earumdem. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. 2ae. q. 57. a. 2.). Consentit Eximius. " Circa ipsa prima principia versatur nobiliori modo sapientia: quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo iudicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus: sapientia vero reflexionem faciens supra ipsummet lumen et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem principiorum demonstrandam: hic autem modus iudicandi videtur altior magisque comprehensivus. „ (*Metaph.* D. 1. sect. 5. n. 29.)

aeque vel etiam magis in membris ut in collectione coadunantur, *neg.*

Nitide, ut solet, hanc rem declaravit Silvester Mauro. " Concedo, ait, quod quaedam praedicata conveniunt omnibus et singulis alicuius collectionis, quae tamen non conveniunt toti collectioni... At quaedam sunt praedicata quae eo ipso quod conveniant omnibus et singulis alicuius collectionis, a fortiori conveniunt toli collectioni. Ex. gr. si omnes et singulae partes alicuius totius sunt materiales, a fortiori totum est materiale. In casu nostro si omnes et singulae partes alicuius totius sunt causatae ac factae, a fortiori totum est causatum et factum ; ex. gr. si omnes et singulae partes templi sunt causatae ac factae, a fortiori totum templum est causatum ac factum. Et ratio a priori est, quia totum non aliter causatur quam causando, et componendo, vel ordinando partes; ergo si omnes partes totius sunt causatae et invicem ordinatae ad constituendum totum, a fortiori causatum est ipsum totum. Confirmatur, quia si causa causatur, a fortiori causatur effectus; sed partes sunt causae intrinsecae totius; ergo si causantur omnes et singulae partes, a fortiori causatur totum constans et causatum ex partibus : sed omnes et singulae partes universitatis rerum factarum sunt causatae et factae; ergo tota universitas rerum factarum est causata et facta; sed quod est causatum et factum non sibi sufficit ad essendum; ergo tota universitas rerum factarum non sibi sufficit ad essendum, atque adeo sufficientia causandi totam hanc universitatem est causa non causata, nec facta. Si vero quaeratur regula ad discernendum, quandonam aliquod praedicatum conveniat partibus et non toti, quando vero eo ipso quod conveniat omnibus partibus distributive, debeat etiam convenire toti, dico regulam esse hanc. Quando praedicatum convenit singulis partibus praecise, in quantum secundum se non includunt consortium aliarum partium, tum tale praedicatum non convenit toti: ex. gr. quia partibus rotae praedicatum occupandi locum in quo antea non erant, convenit praecise, in quantum sumuntur sine aliis partibus quae erant ante in eo

loco, ideo tale praedicatum non convenit toti rotae; tota enim rota non occupat locum in quo antea non erat, quia nulla pars rotae occupat locum in quo non esset aliqua alia pars eiusdem rotae... Praedicatum insufficientis sibi non convenit rebus causatis praecise quia sumuntur sine aliis causatis et insufficientibus, sed quia non habent intrinsecam sufficientiam sibi ad essendum; ergo licet sumantur simul omnia habentia intrinsecam insufficientiam ad essendum, numquam fiet totum sufficiens, sed remanebit summe et maxime insufficiens. „ (Qq. Phil. *De Ente immateriali*, q. 7.)

Obiectio IV. — Infringi possent allata argumenta, si fiat hypothesis atomorum ab aeterno in multitudine infinita existentium et invicem fortuito concursantium. Nam ex fortuitis atomorum concursantium coniunctionibus, tempore infinito opus est, combinationes omnes possibiles emergant. Atqui inter omnes possibiles combinationes recensetur etiam haec rerum universitas. Ergo fieri potuit, ut haec rerum universitas, sine Divinitatis interventu, ex simplici ac fortuito atomorum concursu prodierit. Simile quid eveniret, si notae omnes typographicae, quibus Virgilii constat poëma, iactibus combinentur infinitis; etenim, in ea hypothesi, semel saltem poëma Virgilii dabunt.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem, *neg. maiorem*, *minorem*, *et exemplum additum.* Recitata obiectio, ad quam quasi ad Achillem argumentorum athei appellare non verentur, ut insipientissimae suae temeritatis fulcimen aliquod nanciscantur, nullam affirmationem continet quae non sit manifeste falsa et absurda. Et re quidem vera:

I. Etiam data istiusmodi hypothesi atomorum ab aeterno in multitudine infinita existentium, ac fortuito invicem concursantium, concedere semper oporteret ens aliquod infectum et per se necessarium: quae notio est propria Dei, praesertim cum inde, ut inferius patebit, cetera divina attributa facili negotio deriventur. Argumenta praeterea ordinis moralis, quibus usi sumus, in toto suo robore adhuc permanent. Falsum est igitur, ex hac hy-

pothesi enervari omnia argumenta allata ad probandam Dei existentiam: sed illud tantum recta petit quod ex contemplatione mundani ordinis deduximus.

II. Falsum est, tempore infinito expleri potuisse combinationes omnes possibiles atomorum fortuito invicem concursantium. Ut enim id sit possibile, necesse est imprimis ut unaquaeque atomus impulsum habeat ad motum quo percurrat spatium infinitum. Atqui talem impulsum nec habet ex sua essentia, cum sit indifferens ad motum et quietem; nec etiam ab extrinseco, cum nihil ponatur dari in tali hypothesi praeter atomos. Oporteret praeterea, ad habendas omnes possibiles combinationes, ut singulae atomi seorsum conficiant tempus infinitum, quo scilicet unaquaeque respectu ceterarum habeat omnes possibiles combinationes. Atqui res huiusmodi, etsi fiat praecisio a multiplo horrendo realium infinitorum quae sic deglutire oporteret, sine aliqua intelligentia non concipitur quae singulas atomos primitus sic disponat, ut cum ceteris omni possibili modo coire possint. Postremo, etiamsi supponeretur, casu aliquo omnes materiales atomos simul coivisse ad hanc mirabilem dispositionem rerum mundanarum, ex ipso motu quo supponuntur fortuito incitari, minime possent in his mutuis relationibus stabiles permanere; sed contra deberent semper infinities, et constanter resolvi. Ergo ne momento quidem haec admirabilis mundi machina perseverare posset.

III. Falsum etiam est, inter omnes possibiles atomorum coniunctionem inveniri etiam hanc rerum universitatem. Haec enim maxime consurgit ex specifica diversitate naturarum, ex organismo viventium, et ex sensitivae vitae phaenomenis ac instinctu motuque animalium, ut nihil dicatur de intelligente principio quo homo constat ut homo sit. Atqui ad haec omnia atomos et localem motum, quae unice in hac hypothesi conceduntur, minime sufficere, satis superque in praecedentibus disputationibus demonstravimus.

IV. Inficiamur denique paritatem quae ultimo loco affertur, ductam scilicet ex poëmate Virgilii, etsi permit-

teretur casu aliquo prodire potuisse tale poëma ex iactu illo qui fingitur. Etenim ut id fiat, iam supponuntur ex vi causae intelligentis formatae notae typographicae et determinato numero positae. Secundo supponi debent eiusmodi notae proiici apte et non confuse. Tertio supponuntur etiam combinationes fieri in spatio finito et in loco stabili. Atqui nihil horum invenitur in hypothesi de atomis ab Epicuro excogitatis.

Obiectio V. Non videtur saltem adeo fidenter appellari posse ad communem consensum humani generis in Divinitatem. Etenim nonnullae gentes observatae fuerunt a testibus adeo incultae, ut nullam Divinitatem colerent, et etiam interrogatae responderent explicite se nihil eiusmodi scire. Per plura etiam secula gentes integrae orientales dicuntur fuisse pantheisticae: pantheismus autem ab atheismo nonnisi mendacio differt. Denique notio Dei altior est et sublimior quam quae a communi hominum vulgo haberi possit.

Respondeo. *Nego assumptum.* Neque additae probationes rem evincunt. Etenim

I. Imprimis ad valorem argumenti quod ex tali consensu deprompsimus, non requiritur universalitas mathematica, sed moralis satis est. Haec vero perdurat, etiamsi gentes nonnullae, seu potius tribus, fuisse conceduntur reipsa atheae. Idque maxime verum est, quum gentes et tribus eiusmodi perhibeantur barbarae plane fuisse, et belluarum more vitam egisse, quae propterea sana ratione utenti minime pro regula proponi debent. Praeterea, nominatae fuere atheae a quibusdam vel inconsulto et ex levi admodum observatione; vel quia nullum publicum cultum Divinitati profiterentur; vel etiam quia communes reliquorum populorum Deos non admitterent, ut Christiani qui athei ab ethnicis saepe hac de causa dicebantur. Patet autem, haec omnia non arguere verum atheismum.

II. Ad illud quod additur de pantheismo gentium orientalium, concedo equidem, hunc errorem atheismo aequivalere, ei mendacium appellationis addendo. Sed talis ac tantus error non existit apud vulgus ipsum in his gen-

tibus, sed apud earum magistros superbiores, et apud hos etiam, non quoties ipsius naturae ductu loquebantur et simpliciter agebant, sed cum propriae conscientiae voci obluctantes cum dolo et fastu de his rebus disputabant. Ita rem habere documenta innumera docent missionariorum catholicorum, qui in imperio Sinensi, in Iaponia, in regno Thibetano, et alibi degerunt.

III. Quod denique multi, ut tertio loco obiectum est, capaces non sint, totam vim argumentorum percipere, ut plenam evidentiam per se habeant huius veritatis, id minime obstat communi humani generis iudicio. Ut enim sapienter more suo observat Suarez, etiam citra hanc perfectam evidentiam, duplici ex capite oriri potuit haec communis notitia. " Primo ex maxima proportione quam haec veritas habet cum natura hominis. Proposita enim hac veritate, et explicatis terminis, quamquam non statim appareat omnino evidens, statim tamen apparet per se consentanea rationi, et facillime persuadetur homini non omnino prave affecto. Quia nihil apparet in ea veritate quod repugnet aut difficilem creditu eam reddat: et e contrario multa sunt quae statim inclinant ad assentiendum illi veritati. Multa, inquam, non solum metaphysica, vel physica, sed etiam moralia, nec solum externa, sed etiam interna. Nam si homo in seipsum reflectatur, cognoscit se non esse a se, neque sibi sufficere ad suam perfectionem, nec creaturas omnes quas experitur sibi satisfacere: immo agnoscit in se naturam excellentiorem illis, quamquam in suo gradu imperfectam, quia tam in cognoscendo verum, quam in amando bonum, sese agnoscit imbecillem et infirmum. Unde facillimo negotio homo sibi persuadet, indigere se superiori natura, a qua ducat originem, et a qua regatur et gubernetur. Secundo, fundata est haec generalis notitia in maiorum traditione et institutione, tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a doctoribus. Ex quo etiam generalis fama apud omnes gentes percrebuit, et recepta est, quod Deus sit: unde haec notitia maiori ex parte videtur fuisse per humanam fidem, praesertim apud vulgus, potius quam per evidentiam rei: videtur tamen

fuisse cum quadam evidentia practica et morali, quae sufficere poterat ad obligandum, tum ad assentiendum huic veritati, quod Deus sit, tum ad colendum ipsum. „ (*Metaph.* D. 29. sect. 3. n. 25, 26.)

SECTIO V.

Quaestiones ceterae huc pertinentes breviter perstringuntur.

402. *Quaer. I.* — **Utrum ex ipso ordine veritatum intelligibilium assurgere liceat ad divinam existentiam comprobandam?**

Respondeo, hoc argumenti genus familiare admodum extitisse B. Augustino. Vide quae S. Doctor habet (*De Trin.* lib. 12. c. 2.; *De lib. arb.* lib. 2. c. 12.; *De vera relig.* n. 52.; *Soliloq.* lib. 5. c. 5, 8.). Speciatim vero notanda sunt quae acute disserit lib. 7. *Confess.* n. 23., ubi describit gradus quibus per hanc viam pervenire possumus ad aliquo modo videnda invisibilia Dei per ea quae facta sunt, nimirum " gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiant, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam, et abduxit se a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret, incommutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. *Et pervenit in id quod est in ictu trepidantis aspectus.* Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non valui. „ Haec Au-

gustinus. Quocirca ad propositae quaestionis intelligentiam, haec adverto.

I. Etiam haec probatio est a posteriori. Quandoquidem pro medio assumit factum, quod conscientiae relatione nobis constat, nimirum nos per principia incommutabilis veritatis cum certitudine diiudicare de ceteris quibuscumque; ex quo manifestum fit, incommutabilia ex ipso naturae ordine mutabilibus praeire, iisque normam suppeditare.

II. Haec propterea demonstratio, si quis bene perpendat, redit ad argumentum quod primo loco proponit Angelicus, ut ex rebus mobilibus demonstret dari aliquod ens immobile, nisi quod sublimiori quadam ratione urgetur. Etenim imprimis Augustinus contemplatur hanc immobilitatem in ipso ordine rerum immaterialium. Dein vero optima inductione quasi sensibilem efficit veritatem illius pronuntiati, cui tota vis huius argumenti superstruitur, *incommutabile* scilicet *praeferendum esse mutabili;* ex ipsa siquidem relatione conscientiae constat, nos ad principia incommutabilia tandem recurrere debere, ut certum iudicium de ceteris feramus.

III. Caveas tamen scopulum, in quem nonnulli impegerunt, haec et alia similia Augustini testimonia perperam interpretantes: quasi scilicet, ex mente S. Doctoris, ipsum *Esse* divinum sit obiectum quod intelligentia nostra directe contempletur cum eiusmodi principia seu axiomata pronuntiat. Id enim expresse inficiatur ipse Augustinus. " Adducor, ait, ut assentiar, quantum in suo genere a caelo terram, tantum ab intelligibili Dei maiestate spectamina illa disciplinarum vera et certa (h. e. axiomata) differre..... Disciplinarum quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint velut terra, Deus autem est ipse qui illustrat..... *Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina, tamen plurimum differunt.* „ (*Soliloq.* lib. 1. n. 11, 12, 15.) Et alibi. " Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus

praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae..... Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem *haec omnia quae incommutabiliter vera sunt, continentem*,..... tamquam miris modis secretum et publicum lumen. „ (*De lib. arb.* 2. n. 29, 33.)

Obiicies fortasse. Non videtur esse legitima consecutio recitati argumenti. Etenim incommutabilitas seu necessitas quae relucet in principiis intelligentiae, est idealis dumtaxat et abstracta. Ergo perperam inde fit transitus ad incommutabilitatem seu necessitatem Dei, quae procul dubio in ordine actualitatis sit oportet.

Respondeo. *Neg. conseq.* Etenim imprimis, ut dictum est, vis huius ratiocinationis maxime in eo cernitur, quod ex ipso modo quo certiores efficimur de re qualibet, manifestatur veritas illius sublimissimi pronuntiati, quod non mutabilia, sed incommutabilia sunt natura priora, quodque S. Thomas efferre solet dicendo, *omnem motum procedere ab aliquo immobili.* Praeterea, cum veritas consequatur ens, prout ens est, oportet ut fundamentum ultimum intelligibilitatis sit ipse ordo realis. Quare, etsi necessitas et incommutabilitas quae relucet in axiomatibus intelligentiae sit idealis, debet ultimato inniti in necessitate aliqua et incommutabilitate quae per se primo conveniat enti alicui concreto et reali. Equidem fateor, rem hanc esse intellectu difficilem. Sed propterea S. Augustinus ad argumentorum id genus vim capiendam requirere solet homines vestigationibus metaphysicis assuetos, quique sint amantes summi veri. Confer (*Trin.* lib. 4. n. 20.): item Franzelin (*De Deo uno*, th. 11.).

403. *Quaer. II.* — **Num, citra fidem, sola ratiocinatione ab homine cognoscatur, Deum esse?**

Respondeo, vulgo communiter pro uno eodemque accipi, quod Deus ex effectibus cognoscatur, idque sola ratiocinatione praestetur: sed plane immerito. Ut enim ante declaravimus [333, II] non omnis cognitio *obiective* mediata, continuo *formaliter* etiam mediata seu discursiva sit oportet. Si enim contingat, dari aliquem effectum, qui *ut talis* primo noscatur, certe uno eodemque iudicio, citra ratio-

cinationem, mens tum existentiam ipsius tum existentiam suae causae affirmabit: sunt enim haec correlativa, quae propterea una cognoscuntur. Quare etsi illud verissimum est, Deum a nobis cognosci tantum vel per viam fidei, vel per creaturas, merito postulari potest ulterius, an aliquis existat effectus Divinitatis, qui illa ipsa cognitione qua primo dignoscitur esse, dignoscatur etiam ut effectus Divinitatis: quo in casu cognitio quae de existentia Dei haberetur, esset quidem et ipsa obiective mediata, at non formaliter, ac propterea sine ratiocinatione. Atqui id affirmandum videtur.

I. Nam primo, id videtur indubium, si sermo sit de cognitione Dei, non quidem intuitiva, sed ordinis certe supernaturalis. Quemadmodum enim audita voce alicuius, ex ipsa modulatione vocis simul affirmatur tum huius existentia, tum praesentia illius qui alloquitur, tametsi a nobis non videatur; sic minime negandum est Deo, aliquos sive in nobis, sive extra nos, effectus suae virtutis patrare posse qui sint talis naturae, ut ipso actu, quo primo cognoscuntur esse, tamquam effectus divini accipiantur. Idque verum est non solum de his effectibus Divinitatis quae formaliter sunt *verba*, atque adeo sunt per se manifestativa conceptus divinae mentis, ut contingit in revelatione prophetica; verum etiam in factis mirabilibus quae sunt propria signa potentiae divinae. " Sicut enim, ait egregie Augustinus, humana consuetudo verbis, ita divina potentia etiam factis loquitur; et sicut humano sermoni verba nova vel minus usitata moderate et decenter aspersa splendorem addunt, ita in factis mirabilibus aliquid significantibus quodammodo luculentior est divina eloquentia. „ (Ep. 102. al. 49. *ad Deogratias*, q. 6.) Lege Card. de Lugo (Tract. *De Fide divina*, D. 1. sect. n. 127.), cui consentit Card. Franzelin (*De Deo uno*, th. VIII.).

II. Idem etiam affirmandum censeo in ordine naturali. Adducor hac ratione potissimum. Minime putare licet, nullum dari principium inter iudicia synderesis, quod sit proprie et simpliciter eiusmodi, nimirum immediate ex terminis notum: quae dignitas profecto adiudicabitur pro-

nuntiatis illis cuique notissimis, *Bonum est faciendum malumque vitandum*, *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, aliisque generis eiusdem. Atqui nemo potest haec pronuntiata ut vera admittere, nisi eo ipso, confusa licet ratione, existentiam moralis obligationis agnoscat: talem quippe obligationem exprimunt verba illa absolute prolata *faciendum*, *vitandum*, *ne feceris*. Nequit rursus existentia obligationis agnosci nisi eo ipso agnoscatur existentia alicuius potestatis obligantis; haec quippe correlata sunt invicem. Ergo praedicta pronuntiata non possunt admitti tamquam vera, nisi eo ipso, aliqua saltem confusa ratione, concipiatur et agnoscatur existentia alicuius potestatis voluntatem humanam obligantis, in quo ipse conceptus Dei ut Legislatoris involutus invenitur, ut ante dicebamus. Concedo equidem, id declarari posse sub forma ratiocinationis, ut nos etiam fecimus [397]: sed hoc minime indicio est, haec pronuntiata immediata evidentia minime fulgere; siquidem ratiocinandi forma passim adhiberi consuevit etiam ad ea uberius et distinctius declaranda, quorum veritas est immediate nota, ut patet in Logica. Nec etiam inde inferre licet, a nobis aliquem de Deo conceptum haberi, qui non sit haustus a creaturarum consideratione. Etenim creaturae nomine in re praesenti veniunt effectus omnes qui a Deo procedunt, inter quos recensere imprimis oportet moralem obligationem legis naturalis in mente nostra impressam et per iudicia synderesis cuique promulgatam.

404. *Quaer. III.* — **An Deum esse, dici queat veritas per se nota?**

Respondeo *affirmative*, si id dicatur *absolute*, inspecta scilicet propositione secundum seipsam, non vero *respective* seu in ordine ad nostram cognitionem. Patet haec resolutio ex definitione et distinctione *propositionis per se notae* quam tradidimus in Logica [395]. Apposite S. Thomas. " Simpliciter quidem, Deum esse, per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut *omne totum sua parte*

maius esse, per se notum est simpliciter; ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. „ (1. *Cont. Gent.* c. 11.) (1)

405. *Quaer. IV.* — **An legitimo aliquo sensu notitia de Deo dicatur animo congenita?**

Respondeo *affirmative*. Id vero, quo sensu intelligere oporteat, collatis invicem diversis scriptorum ecclesiasticorum ea de re sententiis, sic optime resumit I. B.

---

(1) Nonnulli Doctores Scholastici cum Scoto (1. *Dist.* 2. q. 2.) voluerunt reprobare hanc distinctionem Aquinatis, quasi non posset propositio aliqua esse per se nota simpliciter seu absolute, quin continuo sit etiam nota quoad nos. " Verumtamen immerito, ait Suarez, dicti auctores laborarunt in re dialectica, de qua vix potest esse in re controversia. Nam quis dubitet, esse quasdam veritates in se immediatas, quas nos nisi per aliquod medium intelligere non valemus? Certe quantitatem verbi gratia esse entitatem accidentalem, si verum est, sine ullo medio inter praedicatum et subiectum verum est; et tamen a nobis non cognoscitur nisi per media et valde extrinseca. Cum ergo propositio per se nota et immediata (h. e. immediate vera) idem sint, dubitari non potest, quin multa sint per se nota in se, quae non sunt per se nota nobis. Quod si Scotus et alii dicant, se non loqui de rebus, sed de propositionibus, quae intrinsece dicunt ordinem ad conceptus nostros, qui non possunt distingui secundum se et quoad nos, respondebimus laborare in aequivoco: quia non tractamus de signis ipsis, sed de re significata, nec de conceptibus formalibus, sed de obiectivis, et in hos optime cadit data distinctio. Nam saepe res illae quae obiiciuntur conceptibus nostris, immediatam atque adeo per se notam connexionem habent, quamvis, ut obiiciuntur nostris conceptibus formalibus et ab eis denominantur, non statim est nota nobis eorum connexio. Est ergo optima illa distinctio, et ad rem praesentem convenientissime applicata, ut satis declaratum est. „ (*Metaph.* D. 29. sect. 3. n. 33.) Adverte, aequivocationem esse posse quando propositio dicitur *immediata*. Potest enim intelligi vel de propositione *immediate vera*, vel de propositione *immediate evidente*. Primo modo si accipiatur, unum idemque est cum propositione per se nota. Sin altero, non omnis propositio immediate evidens est per se nota. Haec enim sic dicitur propterea quod praedicatum est de ratione subiecti. Atqui propositiones immediate evidentes multae existunt, quarum praedicatum non est de ratione subiecti, nimirum quae ad ordinem empiricum spectant, qualis est haec, *Ego cogito*, vel *Mundus existit*.

Franzelin. " Ideo dici, ait, cognitionem insitam et cum natura rationali consertam, quia existentia Dei ad eas veritates pertinet, quas humana ratio, quando intellectus iam ideis ad expeditum exercitium necessariis informatus est, ex facili et omnibus obvia consideratione obiectorum lumine sibi insito et vi congenita assequitur, quin vel specialis et scientifica animi cultura, vel reflexa ac difficiliora ratiocinia, vel extrinsecus accedens de hac veritate sive institutio humana sive revelatio divina praerequirantur. Ex hoc ipso deinde, quod haec notitia Dei existentis rationi obvia est ex iis solis, quae omnibus hominibus naturaliter praesto sunt, illa est universalis et communis omnibus qui naturam rationis non perverterunt, qui non sunt vani natura (ματαίοι φύσει), ut dicitur Sap. XIII. 1. Ex duplici itaque ratione merito dicitur a Patribus notio insita (ἔμφυτος); tum quod ex ipsa rationali natura usu facultatum omnibus connaturali efflorescit, et ita est intima naturae quae ad Dei cognitionem facta est; tum quod non est restricta ad personas singularibus donis distinctas, sed extensa ad naturam communem generis humani, quemadmodum S. Iacobus I. 21. verbum revelatum dixit *insitum verbum* (λόγον ἔμφυτον), non quidem generi humano, sed Christianis. „ (*De Deo uno*, th. VII.)

406. *Quaer. V.* — **Quo genere naturalis certitudinis nobis certa sit existentia Dei?**

Respondeo I. eam esse *hypotheticam*. Etsi enim Deum esse, sit in se absolute necessarium, id tamen nobis naturaliter non constat, nisi dependenter a certitudine quam habemus de existentia creaturarum. Atqui haec existentia necessitatem, atque adeo certitudinem, praeseferre non potest nisi hypotheticam; sola enim existentia Dei est absolute necessaria. Nec refert quod nos cognoscamus et quidem evidenter hanc absolutam necessitatem existentiae divinae. Id enim se tenet ex parte obiecti materialis quod cognoscitur; non vero ex parte obiecti formalis seu motivi unde certitudo speciem desumit. Ut enim modo dictum est, naturaliter cognoscimus, Deum esse, ex effectibus, qui absolutam necessitatem non habent.

Respondeo II. hanc certitudinem, hypotheticam licet, esse tamen *metaphysicam*, vere et proprie. Nam ex argumentis quibus usi sumus ad probandam existentiam Dei, multa sunt, in quibus veritas praemissae empiricae nobis certa est metaphysice, quando nimirum ea constat ex ipsius conscientiae testimonio. Conscientia siquidem, in iis quae testatur, suppeditat certitudinem, quae hypothetica est quidem, utpote subaudiens ipsius conscientiae relationem, metaphysica tamen, cum contradictorium sit conscientiam in suo obiecto decipi [*Pr. Ph.* 279]. Eiusmodi est primum argumentum [388]: praemissa enim empirica qua constat, enuntiat dumtaxat *aliquid reipsa existere;* quod profecto ne idealista quidem negare vel in dubium vocare potest. Aliunde manifestum est, praemissas alias, utpote rationales seu analyticas, metaphysica certitudine gaudere. Ergo existentia Dei legitime concluditur ex praemissis metaphysice certis, atque adeo et ipsa tali genere certitudinis nobis certa dici debet. Dubitari solummodo potest de argumentorum vi quae subaudiunt relationem sensuum, vel testimonium aliorum: illa enim physicam, hoc moralem certitudinem excedere non solet. Ceterum, si quis attente consideret, in re praesenti, haec certitudo dicenda est, aequivalenter saltem, metaphysica. Ut enim in Logica declaravimus [230...], moralis et physica certitudo proprietatem sui nominis retinent respectu *casuum particularium*, in quibus exceptio possibilis foret absolute loquendo. Atqui pulchritudo et constantia mundani ordinis, quae testimonio sensuum omnibus constat; totius praeterea generis humani consentiens iudicium in Divinitatis affirmationem, quod ex aliorum relatione accipimus: sunt facta quaedam generalissima tum in se, tum in ipsa relatione sensuum et testimoniorum quibus nobis innotescunt. Ergo, in re praesenti, non potest esse quaestio de absoluta illa possibilitate exceptionis in casu particulari, ratione cuius iudicium moraliter vel physice certum dumtaxat dicitur.

Respondeo III. nihil prohibere a vulgo hominum praedictam certitudinem metaphysicam plerumque de facto

non haberi de hac veritate. Sunt enim multi incapaces ad penetrandam vim argumentorum ita, ut plenam evidentiam de ea assequantur. Hinc rudes multum hac in re fide sive humana sive divina iuvantur, et evidentiam quamdam assequuntur *credibilitatis* potius et *respectivam* quam *veritatis* et *absolutam*, ut paulo ante notavimus cum Suarez [401, fin., *Pr. Ph.* 303]. Id tamen est *per accidens;* argumenta siquidem quae existunt in favorem existentiae Dei, sunt firmissima omnino, et quo magis examinantur et penetrantur, eo magis apta sunt mentem convincere, et ad plenissimum eumque metaphysice evidentem assensum pertrahere.

407. *Quaer. VI.* — **An metaphysice possibile sit, ut homo Deum prorsus ignorans, moraliter tamen operetur bene vel male?**

Respondeo. Non puto, si scilicet intellectus non impediatur a modo operandi sibi connaturali. Ratio est, quia ut homo operetur bene vel male moraliter, necesse est, ut mens inter honestum et turpe discernat. Iam vero in eo qui discernit iam inter honestum et turpe, ratio practica seu synderesis eo ipso est proxime disposita ad suum actum connaturalem, atque adeo in ipsum necessario prorumpit, utpote facultas necessaria. Atqui actus proprius synderesis in eo cernitur, ut honestum dictet esse faciendum, ac turpe omnino vitandum; quare ea dicitur ad bonum instigare et remurmurare de malo. Ergo qui discernit iam inter honestum et turpe, eo ipso naturali necessitate pronuntiabit, illud esse faciendum, hoc vero vitandum. Atqui rursus in tali iudicio, ut ante declaravimus [403, II], confusa saltem ratione concipitur Deus, etsi nondum ut Creator, tamen ut bonum et potestas absolute summa. Ad rem I. Kleutgen. " Qui enim inter honestum et turpe discernit atque hoc ipso obligationem moralem persentit, bonum agnoscit prae omnibus appetendum et potestatem super omnia reverendam: atqui huiusmodi bonum et huiusmodi potestas non reperitur in natura rationali aut ulla re creata: ergo qui legi morali se subiectum sentit, Deum cognoscit, etsi nondum ut Creatorem, tamen ut

bonum et potestatem absolute summam. Hac de causa veteres theologi complures docuerunt, fieri absolute non posse seu metaphysice repugnare, ut actus moraliter malus non sit etiam offensa Dei ideoque peccatum mortale. Quod si alii, naturam illam legis moralis, ut videtur, non satis considerantes, tradiderunt, etiam ex natura rationali per se spectata obligationem moralem nasci, hanc saltem imperfectam esse fatebantur. „ (*Institutiones Theol.* De ipso Deo, n. 183.) In eamdem sententiam concedit M. Liberatore. " Etsi, ait, quandoque, in eiusmodi efformandis iudiciis (moralibus), non cogitamus de Deo explicite et distincte, semper tamen cogitamus implicite et confuse. Semper enim in illis involvitur obscurus saltem et indistinctus conceptus alicuius occultae potestatis, quae nobis imperet, quaeque obiective inspecta et in se non est aliud nisi Deus... Quam veritatem experientia quoque confirmat. Nam quisque (modo a natura duci se sinat, eamque prava consuetudine non perverterit), si forte crimen utcumque occultum patraverit, pavore quodam etsi invitus afficitur ac firma persuasione agitatur, se id non laturum impune. Hinc sequitur peccatum *philosophicum*, quod aiunt, possibile plane non esse (1). Nam dictamen rationis, solam moralitatem actionum nobis aperiens, etsi abstractione mentis considerari seorsum possit; tamen realiter et in se dari revera non potest. Prout enim actu in nobis gignitur, numquam dissociatur ab imperio, quo bonum ad finem necessarium prosequi, malum aufugere iubemur. Dictamen autem rationis, hoc imperio affectum, legem constituit, cuius praevaricatio confuse saltem apprehen-

(1) Peccatum *philosophicum* dicitur actio moraliter turpis, quae ut talis agnoscatur et libere patretur, quin *formalem* contineat Dei offensam; quaeque propterea laedit quidem naturam rationalem, qua talem, legem tamen divinam, ut plane ignotam, formali praevaricatione non contemnit. Confer hac de H. Kilber (Th. Wirceburg. Tract. *De Peccatis*, D. 1. c. 1. a. 1.), item Viva (Trutina prop. damnat. *Propositio* 2. *damnata ab Alexandro VIII*).

ditur tamquam offensa Dei. Ut enim dixi, iudicium quod aliquid iubet aut vetat, hoc ipso implicitam notionem habet Superioris cuiusdam naturae, cuius, si contra facimus, auctoritatem contemnimus. „ (*Instit. Ethic. et Iur. Nat.* Ethica, n. 91.)

408. *Quaer. VII.* — **Qua ratione homines quidam appellantur athei?**

Respondeo. *Atheus* ex vi nominis idem sonat ac homo *sine Deo*, quatenus scilicet Deum non agnoscit. Id vero dupliciter dicitur, *practice* et *theoretice*. Primo modo, sive athei practici sunt qui, etsi mente Deum agnoscant, de eo tamen non curant, atque adeo sic vivunt quasi Deus nullus esset. Theoretici vero dicuntur, *negative* quidem qui usum rationis adepti in omnimoda Dei ignorantia versantur, *positive* vero qui notionem Dei consecuti, eum existere serio et ex animo negant, vel dubitant. His positis

Dico I. Multi existunt athei practici. Tristissima siquidem experientia id docet. Nihil etiam prohibet quominus, aliquo saltem momento, quis hanc veritatem inficietur vel in dubium revocet. Potest enim quis mentem avertere ab argumentis quae hanc veritatem aperiunt, eamque convertere ad sophismata quibus obscuratur. Advertendum tamen est, eiusmodi iudicium esse semper opinativum et errorem formalem continere. Est quidem opinativum; impossibile enim est, motivum aliquod inveniatur quod certo probet, Deum non esse. Continet praeterea errorem formalem; non enim potest sine gravissima temeritate mens in eiusmodi dissensum declinare, cum sit res omnino facillima, Deum agnoscere, et nulla apparere possit ratio probabilis quae suadeat, Deum non esse.

Dico II. Potest quis etiam ad longum tempus, culpabiliter tamen, ignorare Deum sub expresso conceptu Auctoris et Domini rerum omnium. Quod talis ignorantia haberi possit, tristissima etiam experientia nos edocuit, ut maxime patet ex errore polytheismi qui tot populorum mentes tam diu obcaecavit. Quod autem haec ignorantia sit culpabilis, probatur hac ratione. Nam agnoscere Deum sub tali expresso conceptu, Auctoris scilicet et Domini

rerum omnium, est plane necessarium, ut vero et non superstitioso cultu ei reverentia exhibeatur, et humanae actiones ad ultimum finem dirigantur. Atqui eiusmodi cultus, et humanarum actionum ordinatio, est homini magis necessaria quam ipse cibus corporalis quo alitur et aër quem adspirat: pertinet autem ad suavitatem divinae providentiae, ut non deficiat in necessariis. Ergo dicendum est, hominibus fuisse provisum, ut, si per ipsos minime obstet, talem de Deo cognitionem adipiscantur; ac propterea ex eorum culpa fieri, si longam vitam vivant in opposita ignoratione veritatis adeo necessariae. De hac culpabili ignorantia potissimum sermo est Ps. XIII. et Sap. c. XIII. Quare Apostolus Rom. I. 21. huius ignorantiae causam his verbis indicat: *Obscuratum est insipiens cor eorum.*

Dico III. Homo, ex quo ad annos discretionis pervenit, necesse est Deum agnoscat sub aliqua confusa ratione quae non convenit nisi vero Deo. Sequitur ex his quae in resolutione praecedentis dubitationis diximus. Tunc enim homo ad annos discretionis pervenit, ut ipsa verba significant, quum ratio practica est sufficienter evoluta, ut inter bonum malumque morale distinguat. Atqui, ut ante argumentati sumus, cum hac discretione ex ipsa natura humanae mentis coniungitur iudicium de naturali obligatione qua adstringimur ad bonum appetendum malumque vitandum; quod iudicium implicitam habet notionem Dei ut summi boni et legislatoris. De hac cognitione Dei videtur loqui Apostolus cum de ethnicis ait: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die cum iudicabit Deus occulta hominum.* Rom. II. 15, 16.

409. *Quaer. VIII.* — **Qui sunt fructus, quibus suapte natura gignendis atheismus aptus invenitur?**

Respondeo. Nullum dubium esse potest, eos esse tam multiplices et pravos, ut nullo sermone exaggerentur. Si enim malum quodcumque aestimari debet pro maiori vel minori bono cui opponitur, et pro maiori vel minori op-

positione qua ei reluctatur, profecto nihil peius excogitari potest atheismo. Recta enim opponitur summo bono, quod est Deus, idque contrarietate maxima. Ex radice autem adeo vitiata non possunt expectari nisi fructus pestilentissimi. Eos speciatim sic apte et nervose enumerat Salvator Tongiorgi in sua Theologia.

" I. Sapientiam prorsus enecat, scientiisque tenebras teterrimas offundit. Sublata enim causa absolute ultima, rationum ultimarum cognitio evadit impossibilis; fundamentalia insuper problemata, quae resolvere scientia debet, in omni ordine sive physico, sive logico, sive ethico, sive historico, fiunt penitus insolubilia. Nam *in ordine physico* explicari nequit rerum origo, quia tollitur prima causa efficiens; legum quoque physicarum harmonia et constantia, quia tollitur ultima causa exemplaris et finalis, rerumque provisor et gubernator. *In ordine logico* inexplicabilis est possibilitatis fundamentum ontologicum, aeternitas ac necessitas essentiarum, immutabilitas veritatis. *In ordine ethico* intelligi prorsus nequit, quid sit lex illa honestatis, cuius imperium, ineluctabilemque auctoritatem omnes experimur; nulla enim lex sine legislatore. Hinc officia et iura sine fundamento sunt; virtus sine praemio manet, vitiumque sine poena; immo ipsum honestarum et inhonestarum actionum discrimen fit incertum. *In ordine historico* facta multa inexplicabilia fiunt, sublato provisore supremo; et factorum, sive concursus, sive successio, quae ab hominis arbitrio saepe non dependent, caeco solum casu explicari possunt. Tamen ex hoc ordine et ex hac successione emergit mundus moralis, qui non minus quam physicus mirabilis est, nec fortasse minus illustria intelligentiae disponentis vestigia continet.

" II. Atheismus humanae naturae osor et inimicus est. Intimis enim naturae propensionibus contradicit, easque in ludibrium ipsius ac tormentum vertit. Deo enim sublato, nullus est amplius remunerator virtutis, nullus scelerum vindex, nullus perturbati ordinis reparator, nullum in adversis solamen, nullum amplius obiectum cuius assecutione felices esse possimus. Sine Deo animi immor-

talitas chimaera est, desiderium beatitatis ludibrium, virtutis amor calamitas, ac propensionibus inter se pugnantibus homo misere discerpatur, necesse est. Si Deum mihi tollis, quid superest? Brevis haec incertaque vita, quam calamitates et aerumnae potius, quam anni diesque metiuntur, in quam homo coniectus sine adiutore, sine provisore, sine remedio, sine spe, conditionem obtinet brutorum conditione longe deteriorem.

" III. Humanam denique societatem atheismus impossibilem facit. Quae enim sunt humani convictus fundamenta, nisi mutua fides, legum reverentia, in principe amor iustitiae, in subditis obsequium erga auctoritatem, in omnibus patriae amor ac civium charitas? Haec autem omnia in athea hominum multitudine frustra requires. Invisibilis enim atque omnia videntis potestatis timore sublato, omnique futurorum bonorum adempta spe, unica superest agendi regula, utilitas; unicus finis, voluptas; unicam efferentibus se cupiditatibus frenum, timor. In imperantibus timor populi, in populo timor imperantis, hoc totum societatis fundamentum erit; ac propterea ius unicum, fortioris voluntas; unica debilioribus relicta defensio, simulatio, fraus, proditio. Nonne praestat in silvis atque inter feras degere, quam in huiusmodi societate versari?

" Ex his omnibus concludemus, merito atheos et vocari insipientes, et populorum odia semper, et legum severitatem subiisse; qui et sapientiae contemptores, et hominum inimici, et societatis eversores esse probantur. „ Haec ille (*Institutiones Philosophicae.* Theologia Naturalis n. 73... 75.).

DISPUTATIO II.

PERFECTIO DIVINAE NATURAE

SECTIO I.

De perfectione divina, universe ac generatim.

410. **Attributa Dei quae dicantur: eorum divisio.** Attributa divina vocamus quaecumque *proprie* et *conversim* praedicantur de Deo. Duo propterea requiruntur et sufficiunt. Primo, ut formalis ratio (1) nomine expressa, attributum Dei significante, non tropice, sed propria affirmatione de Deo dicatur. Secundo, ut ea ratio non sit

(1) " Ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis; et hoc, in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit 4. *Metaph.* tex. 11.: *Ratio quam significat nomen est definitio.* Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et huiusmodi, quae non definiuntur quia sunt genera generalissima, et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet, quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione huius nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. „ S. Thomas (1. *Dist.* 2. q. 1. a. 3.).

aliquid commune Deo et creaturis, cuiusmodi ex. gr. foret ratio sapientiae universe concepta. Nomine siquidem attributorum divinorum communiter theologi significare consueverunt quoddam *distinctivum* Divinitatis ac propterea ei conveniens non utcumque sed primo, seu convertibiliter, ut est ex. gr. omniscientia. Sunt qui tertiam conditionem exigunt, nimirum ut concipiatur per modum cuiusdam *proprietatis*, quae propterea essentiam subaudiat. Ceterum nec nomen *attributi* id videtur exigere, nec apud Doctorem Angelicum invenio hanc restrictionem. Satius propterea existimo id minime expostulare. Iam age, divinorum attributorum non una est divisio apud theologos et philosophos. Quae tamen simplicior est magisque ad rem facit, videtur quam initio [381] cum Doctore Angelico innuimus, nimirum in ea quae determinant modum quo Deus est, et ea quae respiciunt modum potius quo operatur (1). Haec divisio, si attente res consideretur, vix ac ne vix quidem ab ea differt, qua plures attributa Dei partiuntur in *aientia* seu *affirmativa*, et *negativa*. Ratio est, quia, quod proprium modum essendi Divinitatis spectat, potius cognoscimus quomodo Deus non sit quam quomodo sit, ut suo loco iam declaravimus [332]. Recte proinde attributa id genus negativa vocantur, non quidem, prout nonnulli opinati sunt, propterea quia terminis grammaticaliter negativis exprimantur; sic enim ab hoc numero ablegare oporteret unitatem, simplicitatem, aeternitatem: sed quia, ut diximus, per ea excludimus a Deo imperfectiones quas in modo essendi proprio creaturarum conspicimus. Attributa vero affirmativa facile revocantur ad divinum intellectum, voluntatem, et potentiam: patet autem, in hac consideratione potissimum spectari modum quo Deus operatur sive in se sive ad extra. Hanc propterea divisionem nos in posterum sequemur.

(1) Quoniam philosophos agimus, consideramus dumtaxat attributa Dei absoluta quae essentiam divinam spectant, non vero relativa quibus Personae divinae invicem distinguuntur.

411. **Ordo materiae praesenti disputationi subiectae.** Ut autem nexus eluceat eorum quae praesens disputatio tractanda aggreditur, observo, ut in rebus ceteris, ita maxime in contemplatione Divinitatis, connaturale esse intellectui humano, ut confusam prius, distinctam deinde notionem assequatur. Cum itaque ad contemplandum Esse divinum mentem erigimus, primo illud sub confusione quadam in summo quasi culmine perfectionis constitutum intelligimus. Quo spectat illud Augustini. *Omnes*, inquit, *certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. Itaque hoc omnes consentiunt Deum esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt.* (*De Doctr. Christ.* lib. 1. c. 7. n. 7.) Haec porro notio Divinitatis, verissima quidem est, sed confusa admodum. Hinc ulterius conamur, quoad eius fieri potest, eam articulatim et distincte perficere: quod, ut dictum est, melius et verius praestare non possumus, nisi per viam remotionis, ablegando scilicet a Deo imperfectiones illas omnes quae inveniuntur in esse proprio creaturarum. Ut itaque praesens tractatio scientifica huic connaturali modo humanae contemplationis respondeat, primo in praesenti sectione de perfectione divini Esse universe agemus: dein vero ab ea removebimus imperfectiones quas conspicimus in iis quae nos circumstant. Harum porro imperfectionum quae ante ceteras in omnium oculos insilit, est compositio. Hinc tractatus de omnimoda Dei simplicitate. Quoniam vero, quo simpliciores sunt res corporales, eo magis in sua actualitate coarctantur, hinc ne divina simplicitas ad instar puncti seu termini concipiatur, ulterius progrediemur ad divinam infinitatem contemplandam, quo proxime spectat etiam locus de divina immensitate, immutabilitate, et aeternitate. Postremo denique Angelicum imitati (*Summa th.* 1. p. q. XI.) disputabimus de attributo unitatis divinae, quo nimirum pateat, simplicissimam et infinitam perfectionem, quae demonstratur esse de formali ratione Divinitatis, sic in natura rerum actuatam inveniri, ut in plures res nullo modo dividatur, ac propterea unicum Deum esse oportere.

412. **Perfectionis nomen quo pacto usurpandum cum de divinis agitur.** — Est itaque imprimis observandum cum S. Thoma, quod " perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur: sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quamdam autem nominis extensionem, perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus. „ (1. *Cont. Gent.* c. 28.) Iam age, haec perfectio seu completa actuatio dupliciter dicitur, nimirum *secundum quid* et *simpliciter*, et hoc postremum rursus vel *absolute* vel *relative*. Inde enim aliquid dicitur perfectum quia nihil ei deest secundum actum proprium suae naturae. Erit proinde *simpliciter* tale si totam habeat actuationem sibi convenientem; quod si ex parte tantum, dicetur *secundum quid* perfectum. Perfectum vero simpliciter vel est eiusmodi in determinato quodam ordine vel genere, puta naturae humanae, vel in ipsa essendi ratione. Priori modo dicetur aliquid simpliciter perfectum sed *relative* duntaxat ad ordinem vel genus in quo continetur: alio modo erit perfectum simpliciter simul et *absolute*, et est illud, ut ait Angelicus l. c., *cui non deest alicuius generis nobilitas*, quod propterea dicitur etiam *universaliter* perfectum. Hoc ultimo modo perfectionem Deo attribuimus.

413. **Duplex genus perfectionum.** — Ex doctrina Beati Anselmi (*Monol.* c. 15. al. 14.), quam theologi communiter amplectuntur, duo sunt perfectionum genera. Alia siquidem ex sua notione, seu per se inspecta, meliora sunt quam non ipsa (i. e. quam sua opposita): alia vero sunt eiusmodi, ut in aliquo melius sit ea non habere quam habere. Sic mens omnino melior est quam non mens, sapiens quam non sapiens, ideoque unicuique melius est esse mentem quam non mentem, sapiens quam non sa-

piens. Contra, aurum et corpus non sunt eiusmodi. Tametsi enim corpus est quid melius materia prima, aurum plumbo, id tamen non habent universaliter, h. e. comparate ad subiectum quodcumque. Sic, homini melius est non esse aurum, et spiritui non esse corpus. Perfectiones prioris generis dicuntur *simplices;* nullam siquidem adnexam habent imperfectionem, sed in quocumque subiecto ponantur, illud eo ipso constituunt in excellentiori gradu entitatis: aliae contra dicuntur *mixtae*, quia scilicet imperfectio aliqua in propria ipsarum notione commiscetur, ex quo fit ut intelligi possit subiecto alicui melius esse ea carere quam ea pollere, ut in exemplis allatis videre licet.

414. **Duplex modus quo perfectio subiecto cuipiam inesse dicatur.** — Communiter etiam theologi, in re praesenti, duplicem modum distinguunt quo perfectio Deo inest. Est itaque diligenter animadvertendum, perfectionem aliquam quandoque *formaliter*, quandoque vero *eminenter* dumtaxat eidem inesse. Formaliter in re inesse illud dicitur quod secundum propriam suam rationem seu naturam inest, quemadmodum ex. gr. vita praedicatur de viventibus. Ut autem intelligatur quid sit proprie inesse *eminenter*, revoca in mentem quod suo loco declaravimus [*Pr. Ph.* 656], effectionem videlicet quamcumque dupliciter pendere a sua causa agente, h. e. quoad exercitium et quoad specificationem. Omne namque efficiens non solum traducit suum effectum de non esse ad esse, sed illum praeterea sibi, quoad eius fieri potest, assimilare intendit, et sic efficit hunc effectum prae alio. Quatenus proinde ab efficiente est, ut actio productiva existat potius quam non existat, haec ab ea pendere dicitur quoad exercitium: quatenus vero ab ea procedit haec effectio prae alia, huius scilicet effectus productiva potius quam alterius, eadem effectio dicitur a sua causa pendere quoad specificationem. Sunt itaque in causa efficiente, qua tali, duo diligenter distinguenda, h. e. ipsa potentia seu virtus activa, et ille actus seu perfectio in qua talis potentia fundatur, quaeque praecise ea est secundum quam effectus suae causae efficienti assimilatur, ac propterea ad genus potius causae

formalis merito revocatur. Age vero, haec similitudo, ut in Philosophia Prima [464] cum Aquinate declaravimus, quandoque est secundum formam eiusdem rationis, ut videre licet in agentibus univocis, puta in generatione viventium: quandoque vero est secundum formam diversae rationis, quod accidit in causis aequivocis, quando videlicet tota perfectio agentis non exprimitur in facto, ideoque modus quo forma est in agente, excedit modum quo forma est in facto. Quum proinde hoc postremum contingit, perfectio effectus praecontinetur quidem in causa, sed secundum modum altiorem, et *sic dicitur in ea inesse eminenter*. Ex hac analysi haec intelliguntur.

Intelligitur I., minime sufficere, quo unum in altero eminenter insit, quod hoc sit eo nobilius. Sic Angelus materia quidem nobilior est, ea tamen non continetur eminenter nisi in Creatore. Quidquid tamen aliud eminenter continet, eo nobilius sit oportet, ut causa efficiens suo proprio effectu.

Intelligitur II., aliquid in altero inesse posse *formaliter-eminenter*, et *eminenter tantum*. Primum habetur quum perfectio, secundum quam effectus causae assimilatur, propria affirmatione praedicatur tum de causa tum de effectu, analogice tamen, ita ut per prius et eminentius dicatur de causa, quam de effectu. Secus erit eminenter tantum.

Intelligitur III., proprie et in rigore loquendo, ut scite notavit Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 1. n. 10.), non esse idem, *posse rem efficere*, et *eam eminenter continere*. Quandoquidem haec ratione distinguuntur, sicut rationatum a sua ratione sufficiente. Ut enim ex tradita explicatione elucet, in causa efficiente, ratione saltem, distinguimus ipsam *formam* cuius similitudo in effectu imprimitur, et ipsam *vim* qua haec impressio fit. Sic, quando homo generat sibi simile, forma assimilativa est *humanitas*, vis autem per quam haec assimilatio fit, est *virtus generativa*. Quoniam vero haec vis effectrix radicem habet in ipsa forma secundum quam effectus suae causae assimilatur, hinc plerumque explicamus hanc continentiam eminen-

tialem per ordinem ad effectum. Apposite Eximius. " Dicitur autem creatrix essentia esse eminenter omnia, quatenus se sola et sua eminenti virtute rebus omnibus potest illas perfectiones communicare. Non quod, formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis, posse res efficere sit eas eminenter continere: nos enim haec ratione distinguimus, et causalem hanc locutionem veram esse credimus; *Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere:* sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare. „ (*loc. cit.*)

415. **Principia demonstrationum subsequentium.** — His in antecessum praestitutis, priusquam attributorum divinorum demonstrationem aggrediamur, notandum est, e pluribus notionibus quae de Divinitate in praecedenti Disputatione habitae fuerunt, nos unam seligere quasi principium omnium demonstrationum subsequentium. Haec ea est qua Deum demonstravimus existere sub conceptu *principii absolute primi in ordine realitatis.* Nulla enim videtur intellectu facilior, ex qua tamen, ut patebit, cetera attributa Divinitatis optime demonstrari poterunt ordinate et ad omnium captum accommodate. Cum praedicta vero ratione coniungimus alteram, quae proxime cum ea nectitur, entis scilicet *per se necessarii.* Ut enim nitide demonstrat S. Thomas: " Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia, quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse. Et quia aliqua necessaria sunt quae causam suae necessitatis habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis. Unde Deum esse per se ipsum, est necesse. „ (Opusc. I. *Comp. Theol. ad f. Reginaldum, c.* 6.)

THESIS V.

Deus suapte natura est simpliciter et absolute perfectus. Omnes omnino proinde perfectiones, secundum nobilissimum actum earumdem in eo insunt, simplices quidem formaliter, mixtae vero dumtaxat eminenter.

416. ***Demonstratio I. partis.*** — Deus ex se est in actu completo suae naturae, seu, quod perinde est, nullo modo est in potentia ad quamcumque actuationem sibi debitam. Ergo suapte natura est simpliciter perfectus. Consequentia constat ex declaratione terminorum ante tradita [412]. Antecedens vero probatur ex duplici theoremate paulo ante constabilito. Etenim

I. Deus est principium absolute primum in ordine realitatis propterea quia ab eo, sicut a prima causa efficiente, res de non esse traducuntur ad esse. Atqui eiusmodi principium necesse est esse ex se maxime in actu. " Cum enim materia, ait S. Thomas, in quantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium non materiale, sed in genere causae efficientis. Et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum huiusmodi, est in potentia, ita agens, in quantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 4. a. 1.)

II. Deus, utpote ens per se necessarium, existit vi suae naturae. In ente autem quod sic existit, ut esse, ita et

modus essendi ex ipsa natura determinantur, adeoque sunt ex aequo necessaria. Si itaque esset in potentia ad quamcumque actuationem sibi debitam, haec potentialitas dicenda foret per se necessaria. Atqui hoc est impossibile duplici de causa. Nam primo, id manifestam terminorum contradictionem involvit. Potentialitas enim dicit privationem seu carentiam formae cum aptitudine ad illam recipiendam: dicit proinde carentiam auferibilem atque adeo contingentem, quod plane opponitur conceptui necessitatis. Praeterea, potentialitas seu imperfectio est meritum non existendi, ideoque prudenter potest odio haberi. Atqui repugnat ut necessitas existendi prudenter odio habeatur. Ergo necessitas essendi cohaerere minime potest cum imperfectione seu potentialitate, ut ut minima.

417. ***Demonstratio II. partis.*** — Dicitur aliquid perfectum absolute, quod tale est in ipsa ratione entis, cui propterea minime deest cuiusque generis ulla nobilitas [412]. Atqui eiusmodi est perfectio propria divinae naturae. Constat hoc paulisper urgendo duo argumenta adhibita in demonstratione praecedenti. Nam

I. Perfectio quaelibet vel est per se necessaria vel non. Si hoc postremum dicatur, oportet ut in aliquo ente habeat intrinsecam necessitatem essendi; alias non haberet unde initium sumeret et ad alia dimanaret. Patet autem, talem necessitatem non posse existere nisi in ente quod sit principium absolute primum in ordine causae efficientis. Si vero sit perfectio per se necessaria, cum a nullo procedat, et ipsa inveniri debet in primo rerum principio. Atqui Deum dicimus eiusmodi principium. Ergo Deus habet perfectiones omnes cuiuscumque generis. Quare vulgatus Dionysius. *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter, et incircumscripte totum esse in seipso accipit et praeaccipit.* (*De divin. nomin.* c. 5.)

Nec dicatur, hoc argumentum minime valere apud eum, qui plura prima rerum principia imaginetur esse. Nam imprimis hanc hypothesim iam exclusimus in Philosophia Prima [580, II], quod uberius proprio loco demonstrabimus. Praeterea continetur aperta contradictio in

eo quod principium rerum dicatur *primum* quidem *absolute*, *multiplex* tamen. Ut enim breviter et nervose argumentatur Angelicus: " Oportet..., si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur. Non enim potest esse, quod illud commune utrique ex seipso conveniat; cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 5.) (1). Atqui impossibile est, ut ratio principii absolute primi in aliquo causetur, cum sit manifesta contradictio in terminis. Ergo ratio principii absolute primi et ratio pluralitatis nequeunt invicem cohaerere.

II. Ut ante demonstravimus [391], quidquid seipso est minime deficiens et minoratum esse potest. Ergo exi-

---

(1) Hanc rationem longe pulcherrimam, quam his verbis brevi complexus est Angelicus, latius alibi sic profunde declaratam habes. " Omne enim, ait, quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini; nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est, quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire, et utrique secundum quod ipsum; quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit; sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum de quo praedicatur, sed est eidem convertibile: si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique, secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur, vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi: sed oportet, utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur, quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus, huiusmodi ens esse, cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur, quod ens non est praedicatum univocum, nihilominus praedicta conclusio sequitur: non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam, et sic oportet fieri reductionem in unum. „ (2. *Cont. Gent.* c. 15.)

stit secundum totam intensivam perfectionem seu nobilitatem cuius est capax. Omnium autem generum perfectiones ad potestatem seu nobilitatem essendi pertinent. Ergo illud cuius essentia est esse, omnem omnino perfectionem in se complectatur necesse est. Atqui Dei essentia est esse, utpote ens per se necessarium. Ergo nullius generis nobilitas ei deesse potest. Apposite rursus Aquinas. " Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 4. a. 2.) Hinc praeclara illa regula a B. Ambrosio tradita. *Quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire.* (1. *De Fide*, c. 16. n. 106.)

418. ***Demonstratio III. partis.*** — Sequitur ex praecedentibus.

I. Primo itaque manifeste consequitur ex dictis, omnes omnino perfectiones in Deo inesse secundum nobilissimum actum earumdem. Si qua enim perfectio nobiliorem modum essendi sibi vindicaret extra Deum, eo ipso daretur effectus sua propria causa efficiente nobilior. Atqui hoc repugnat. " Nihil agit, ait S. Thomas, nisi secundum quod est in actu; actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur, effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu, quam sit actus agentis. Possibile est tamen, actum effectus imperfectiorem esse, quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam quae est Deus. „ (1. *Cont. Gent.* c. 28.)

II. Hinc ulterius patet quod secundo loco dicimus, perfectiones nimirum *simplices* in Deo inesse *formaliter*. Hae siquidem, ut ante diximus [413], *ex sua propria ratione* id sibi vindicant, ut simpliciter sit melius eas habere quam non habere, cum nullam in suo formali conceptu imperfectionem involvant, et in quocumque subiecto

inesse intelliguntur, illud continuo in excellentiore gradu entitatis constituunt. Quare, in his perfectionibus, non potest cogitari nobilior modus continendi illas quam formaliter, neque altior gradus entis invenitur eo ad quem hae formales perfectiones pertinent, quales sunt vivere, sapere, aliaque id genus. Atqui Deo attribuendae sunt perfectiones omnes secundum nobilissimum actum earumdem.

III. Ex opposita ratione, perfectiones mixtae nequeunt in Deo inesse formaliter. Cum enim imperfectio aliqua sit de formali ratione ipsarum, nobilissimus modus continendi eas non potest in eo cerni, in quo eae insunt formaliter. Spectat proinde ad consummatam perfectionem primi Entis, ut in eo inveniantur quidem ut in fonte, sed eminenter dumtaxat. Accedit, quod continentia formalis perfectionum id genus rem constitueret plane monstruosam, adeoque chimaericam; deberet enim esse leo, bos, planta, etc. Quare Augustinus. *Sic intelligamus Deum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem.* (5. *Trin.* c. 1.)

419. *Coroll. I.* — **Divina bonitas.** — Ex dictis colligitur, Deum esse bonum summum, idque absolute, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Unumquodque enim est bonum in quantum est perfectum. [*Pr. Ph.* 484, 485). Addit autem Augustinus, Deum esse *omnis boni bonum* (8. *Trin.* c. 3.): quod quidem minime sic est intelligendum, quasi nulla res praeter Deum sit bona bonitate sibi inhaerente et distincta a bonitate divina; sed quia bona omnia quae sunt in creaturis, a Deo proficiscuntur, ut a totius boni thesauro, tamquam lumen a sole, et ex fonte aqua. Confer sanctum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 6. a. 4.).

420. *Coroll. II.* — **De nominibus Deo attributis.** Intelligitur praeterea, quae regula sequenda sit in recta interpretatione nominum quae Deo attribuere licet. Nimirum ex his quaedam sunt quae, in eo quod significant, imperfectionem aliquam involvunt, ut cum tribuimus Deo oblivionem, deliberationis consilium, aliaque eiusmodi. Patet autem, haec non posse Deo attribui nisi tropice, ob si-

militudinem scilicet effectuum vel alicuius affectionis praecedentis. Sic dicitur Deus iratus, quia ex ordine suae sapientiae aliquem punit, sicut iratus ex ira: sic etiam dicitur tristari, in quantum, ut ait S. Thomas (1. *Cont. Gent.* c. 91.), *accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat, sicut et in nobis tristitia est de his quae nobis nolentibus accidunt.* Cetera vero nomina quae, in eo quod significant, nullam dicunt imperfectionem, de Deo affirmari debent, nedum proprie, quin verius etiam et eminentius quam de creaturis. Perfectiones siquidem purae in Deo insunt formaliter, et tamquam in fonte totius bonitatis. Ceterum, etiam in his nominibus, sedulo distinguere oportet *id quod* significant, et *modum quo* significant. Minime autem putare licet perfectiones, quas haec nomina significant, eo modo in Deo inesse quo significantur. Si enim nomina sunt concreta, puta sapiens, significant perfectionem per modum formae subiecto inhaerentis: si vero sunt abstracta, eam significant ad instar rei non subsistentis. Atqui neutrum de perfectionibus divinis putare licet. Praeterea, cum haec nomina significent conceptiones intellectus ex creaturis haustas; in his vero divisim elucent perfectiones quae in Deo unitissime habentur: hinc unam perfectionem sic exprimunt quasi alteram non involvat; quod rursus de Deo putare non licet. Quare egregie sanctus Thomas sic exponit pronuntiatum Dionysii, quod *in divinis affirmationes sunt incompactae.* " Quantum enim, ait, ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut ostensum est; sed quantum ad modum quem significant, de Deo negari possunt. Quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est, secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo. Unde affirmatio incompacta dicitur, quasi non omnino convenienter coniuncta propter diversum modum. Et ideo... tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative,

ut dicamus, Deus est sapiens: quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum, quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem Deus dicitur sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuuntur. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 7. a. 5.)

421. *Coroll. III.* — **De analogia nominum quae sunt communia Deo et creaturis.** — Infertur postremo, nullum nomen univoce praedicari de Deo et creaturis, sed secundum analogiam. Deus enim alio modo se habet ad esse, quam quaecumque alia creatura: secus enim ac ista, ipse est ens per se necessarium. Hinc ens nequit praedicari univoce de Deo et creaturis, ut in Philosophia Prima declaravimus [th. I]. Porro ens est primum omnium praedicabilium, cuius ratio formaliter includitur in ceteris quibuscumque aliis praedicatis. Ergo alio modo Deus se habet ad id quod de eo praedicatur, quam quaelibet creatura. Atqui univoca praedicatio exigit, ut ratio nomine significata eodem modo conveniat his quae univoca dicuntur. Ergo nullum nomen univoce praedicatur de Deo et creaturis. Existit tamen analogia, eaque *secundum esse et intentionem.* Ut enim dictum est, id quod haec nomina significant, puta ratio sapientiae quam significat sapiens, quod est nomen commune Deo et creaturis, Deo attribuitur non tropice sed propria locutione; similiter etiam creaturis. Atqui id non fieret, nisi eiusmodi nomina de Deo et creaturis secundum praedictum modum analogiae praedicarentur. Confer quae alibi diximus in huius analogiae declarationem [*Pr. Ph.* 34, 35, 438].

SECTIO II.

De divina simplicitate.

422. **Notio divinae simplicitatis praeformatur.** — Post generalem considerationem divinarum perfectionum in superiori sectione peractam, oportet eas singillatim expendere, ut distincta, quoad fieri potest, notio divini Esse in mente nostra adumbretur. Exordium ducimus, ut dictum est [411], ab admirabili Dei simplicitate, in quo illud emolumenti habetur, ut constabilita semel summa indivisione, quam praesefert simplicitas divinae naturae, acies nostrae mentis in una re omnino defigatur, in eaque intelligamus veritatem habere conceptiones omnes quas de divinitate vel mente formamus vel ore proferimus.

Iam age, simplicitatis nomine venit specialis quidam modus unitatis quae enti attribuitur, ratione cuius ens non solum est indivisum in sua entitate, verum etiam est indivisibile [*Pr. Ph.* 454). Quocirca positivam perfectionem in suo formali conceptu dicit, quae excludit imperfectionem propriam rei compositae. Quod enim est unum unitate simplicitatis, perfecte se possidet, cum neque actu neque potentia in plura diffluat seu dispergatur: contra, quod est compositum, quantum scilicet est ex vi compositionis. Quoniam vero composita sunt nobis notiora, hinc, pro diverso modo quo compositio a re aliqua excluditur, diversum etiam modum seu gradum simplicitatis eiusdem declaramus. Est autem triplex quasi ordo compositionis. Prior et crassior cernitur in rebus materialibus seu corporeis: hunc excludit proprius modus unitatis rerum spiritualium, ut quae nec materia constant, nec a materia dependent. Secundus habetur in rebus etiam a materia remotis, independenter tamen a consideratione mentis, cuiusmodi est ex. gr. compositio ex substantia et accidente. Patet, haec duo compositionum genera esse

realia: quorum primum *physicum*, alterum vero *metaphysicum* a nonnullis appellatur. Tertius denique compositionis ordo est *logicus*, utpote qui ex pluralitate conceptuum exurgit, non autem ex vera pluralitate quae in re ipsa existat. Hic autem sedulo observare oportet, id dupliciter locum habere. Quandoque enim haec pluralitas conceptuum nullam imperfectionem subaudit in ipsis rationibus obiectivis quae apprehenduntur, sed tota oritur ex inadaequato modo concipiendi. Exemplo sit ille modus compositionis, quo ens qua tale concipimus, quasi triplici proprietate ornatum, unitatis scilicet, veritatis, et bonitatis. Quandoque vero, haec pluralitas conceptuum fundamentum habet in ipsa obiectiva limitatione et quasi potentialitate existente in ipsis rationibus quae concipiuntur. Exemplum perspicuum habes in compositione ex genere et differentia. Animal siquidem, qua tale, non exigit perfectionem rationalitatis, ac propterea nihil prohibet, quominus existat animal quod non sit rationale. Atque haec est compositio quam *virtualem* appellamus, de qua vide quae in Principiis Philosophicis iam docuimus [363, 468]. Hinc a divina substantia, seu potius a modo quo eam concipimus, minime aliena est pluralitas conceptuum quae hanc virtualem compositionem non involvit, bene vero quae eam subaudit. In hoc itaque consistit supereminens modus unitatis seu simplicitatis divinae naturae, ut scilicet a se excludat compositionem omnem sive realem qualemcumque sive etiam virtualem, quin tamen propterea plures rationes divinorum attributorum mente distinguere prohibeamur. Quam veritatem summatim adumbratam dedimus in Philosophia Prima [467, 581, II]: sed in praesenti distinctius et diligenter eam demonstrare oportet. Sit itaque

THESIS VI.

Deus est substantia spiritualis, cuiuslibet verae compositionis expers omnino. Hoc vero minime impedit, quominus essentialia ipsius attributa ratione distinguamus; quae distinctio tamen non est stricte sed late praecisiva.

423. ***Demonstratio I. partis.*** — Deum esse substantiam, nullo pacto in quaestionem vocari potest ab eo qui admittit, Deum esse. Deus enim est absolute primum in ordine reali, quod certe evidentissime repugnat accidenti, ut quod subaudit substantiam a qua dependet. Demonstrabimus itaque dumtaxat, substantiam quae Deus est, esse spiritualem. En argumentum. Substantiam spiritualem dicimus quae nec materia constat, nec a materia pendet in suo esse [204]. Atqui talis est Deus. Prob. hoc per partes.

I. **Deus materia non constat.** Quod enim materia constat, minime potest esse absolute primum in ordine reali. Atqui Deus est simpliciter primum in ordine reali. Ergo. Maior sic ostenditur a S. Thoma. " Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Ergo impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. „ (*Summa th.* 1. p. q. 3. a. 2.)

Insuper: quod materia constat, minime repugnat absolute illud dissolvi adeoque non esse. Atqui Deus, utpote ens per se necessarium, absoluta necessitate est, ideoque absolute repugnat, ipsum non esse.

Postremo: Quod materia constat, corpus est. Atqui Deus nequit esse in genere corporum. Nam Deus est nobilissimum in entibus, ut ex praecedenti sectione constat. Est autem impossibile, aliquod corpus esse eiusmodi. " Quia corpus, ait sanctus Thomas, aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est, quod est nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud; sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus. „ (*loc. cit.* a. 1.) Nec infringi potest vis huius argumenti, si dicatur quod, quemadmodum homo est quid nobilius anima et corpore seorsum sumptis, tametsi anima est nobilior corpori comparata; sic etiam, si Deus esset corpus quoddam vivum. Nam eatenus homo constitutus ex anima et corpore est quid nobilius anima, quia haec naturaliter est pars adeoque imperfecta. Nullum vero accidit inconveniens in eo quod anima ponatur imperfecta, cum non sit ens infectum nec propterea primum in ordine reali. Contra, in hypothesi modo conficta, oporteret ponere Deum constare quadam anima, quae esset infecta quidem, imperfecta tamen; quod in praecedenti sectione demonstravimus impossibile.

II. **Deus non dependet in esse a materia.** Etenim quod est eiusmodi, ei non convenit esse aut operari per se, sed ratione compositi. Atqui primo rerum omnium principio, idcirco quod est eiusmodi, maxime per se convenit esse et operari. Ergo impossibile est ponere Deum pendere in suo esse a materia. Adhuc: Deus est ens per se necessarium. Ergo existit vi suae essentiae. Ergo impossibile est eius esse ab alio quocumque dependeat. Denique: manifestissimum est, rem eiusmodi, quae nimirum in suo esse a materia pendet, multas easque gravissimas imperfectiones, ratione huius dependentiae, continere; immo haec ipsa dependentia est maxima omnium imperfectio. Atqui in Deo nulla cogitari potest imperfectio.

424. ***Demonstratio II. partis.*** — Omissis aliis,

tria sunt argumenta potissima huius veritatis, quae manifeste concludunt ex principiis, non solum naturali ratione evidentibus, sed etiam catholica fide certissimis.

I. Manifeste arguitur ex ratione *primi principii.* Omne siquidem compositum dependet ex suis componentibus et causam efficientem suae unitatis, suique esse proinde, habet. Atqui impossibile est, principium absolute primum esse eiusmodi. Ergo principium absolute primum quod est Deus, nequit esse compositum. Maior quoad priorem partem patet: componentia siquidem se habent ad compositum in genere causae materialis; res vero quaelibet dependet a sua causa materiali. Quoad aliam partem vero sic dilucide ostenditur a S. Thoma. " Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa in quantum huiusmodi unita sunt. Omne autem compositum habet esse secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo, quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 7. a. 1.)

II. Arguitur secundo ex notione *Entis per se necessarii* hoc modo. Deus est ens per se necessarium. Atqui in ente eiusmodi nihil inveniri potest, quod non sit ens per se necessarium. Ergo quidquid est in Deo, est Deus. Atqui rursus hoc de nullo composito dici potest. Ergo nulla ratione Deus est compositus.

Probatur minor. Ratio enim entis per se necessarii, eo ipso quod sic dicitur, huc redit, *ut sit;* unde appellatur ipsum *esse per se subsistens.* Patet autem, in ipso esse nihil inveniri posse quod non sit esse: quemadmodum enim in ipsa albedine nihil invenire est quod non sit albedo; ita multo minus in ipso esse, quod est quid formalius et simplicius, aliud invenire licet nisi esse. Ergo quidquid invenitur in ente per se necessario, est ens per se necessarium (1).

---

(1) Ratio allata maximi facienda est. Non solum quippe rem plane demonstrat, sed praeterea optimam regulam suppeditat concipiendi

Probatur altera assumptio. Etenim in omni composito eius pars est aliud a toto composito. Ergo non potest de eo praedicari; subiectum enim et praedicatum in omni propositione affirmante debent esse idem.

III. Tertio denique amplissime confirmatur haec veritas ex dictis de *divina perfectione*. Ostensum est enim, Deum esse in supremo culmine perfectionis, atque ab omni imperfectione alienissimum. Atqui in omni re composita imperfectio eaque multiplex sit oportet. Necesse est enim, ea constet ex imperfectis: sed hoc ipsum, constare scilicet ex imperfectis, magna est imperfectio. Praeterea, perfectione constat participata: id autem rursus magna imperfectio est. Denique, ut alia omittam, ipse defectus unitatis qui in omni composito conspicitur, imperfectio quaedam est: unde constanti inductione videmus, amplitudinem seu nobilitatem perfectionis se habere in ratione directa cum

---

pro merito summam Dei simplicitatem. Non potest enim ea rectius concipi nisi per hoc quod Deus dicatur *hoc esse quod habet*, sic nempe ut in illa supereminenti unitate non sit ulla distinctio inter *habere* et *esse*. Hoc argumento maxime usus est Augustinus (11. *Civ.* c. 10.), nec non Gallicani Praesules in symbolo fidei quod obtulerunt Eugenio III. in causa Gilberti Porretani, quodque ex parte recitavimus alibi [*Pr. Ph.* 472, nota]. S. Thomas argumentum sic proponit. " Omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est: nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis vero similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aëris est aër, et aquae aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, et pars eius. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum, (puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi); tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde cum Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius Tr. de Trinit. dicens: *Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur, neque, qui lux est, ex obscuris coaptatur.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 3. a. 7.) Confer etiam S. Bernardum (Serm. 80. *in Cantic.* n. 7.) ubi quae notavimus, egregie confirmata invenies.

actualitate simplicitatis; quod Angelicus sic declarat. " Si in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso: relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum, circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur: una tamen scientia est eis superior, ad omnia se habens, quae Philosophia Prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones, quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur. „ (Opusc. I. *Comp. Theol.* c. 22.)

425. ***Demonstratio et explicatio III. partis.*** Si quis attente perpendat argumenta allata in confirmationem partis praecedentis, ea non solum compositionem realem, sed virtualem etiam a divina natura excludunt. Ceterum, ut hoc postremum genus compositionis speciali demonstratione a Deo eliminetur, ac simul explicetur modus quo divina attributa distinguimus, haec diligenter observa.

I. Manifestum est imprimis, aliquo modo distinguere oportere essentialia Dei attributa. Secus enim nomina quibus divina attributa significamus, essent synonyma, atque adeo perinde esset ex. gr. dicere, Deum esse aeternum, ac eum esse omniscium, quod profecto a communi hominum sensu abhorret. Ratio autem est a priori, eamque optime sic declarat S. Thomas. " Cum enim, ait, intellectus noster essentiam eius (Dei) in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est.

Et quia non possumus nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa); Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in seipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die gloriae nostrae expectamus, secundum illud Zachar. ult.; *In illa die erit Dominus unus, et nomen eius unum.* „ (*Compend. Theol.* c. 24.)

II. Asserta porro distinctio est quidem virtualis, sed absque ulla *compositione virtuali.* Haec enim compositio non semper habetur cum sola distinctione virtuali, sed requiritur praeterea, ut eiusmodi distinctio sit *stricte praecisiva*, ut patet ex declaratione terminorum paulo ante tradita [422]. Atqui distinctio quae intercedit inter essentialia Dei attributa, non potest esse stricte praecisiva. Ratio est, quia ut perfectio aliqua, puta sapientia, concipiatur ut essentiale Dei attributum, non sufficit eam apprehendere conceptu quodam communi, sicut quando intelligimus sapientiam secundum quod praedicari potest de Deo et creaturis. Talis quippe conceptio, etsi primario, nedum proprie, dicitur de Deo, non tamen cum eo reciprocatur, atque adeo non dicitur de Deo secundum quod ipsum. Ut igitur sapientia (idem dicatur de ceteris perfectionibus quibus essentiam Dei apprehendimus), concipiatur tamquam Divinitatis attributum, necesse est huic communi conceptui addere aliquid quo uni Deo approprietur, puta si concipis *sapientiam imparticipatam.* Porro, quum perfectio aliqua ita concipitur, eo ipso in sua formali ratione involvit conceptum *aseitatis;* quae notio, tametsi implicite, continet totam Divinitatis plenitudinem. Distinctio propterea rationis quae existit inter divina attributa, ea dumtaxat esse potest, ut unum quidem *expresse* consideretur, *formaliter* tamen *implicite* in ea conceptione omnia alia contineantur: quae distinctio dicitur virtualis quidem, sed

late praecisiva, neque ullam imperfectionem in re concepta subaudit aut arguit (1).

---

(1) Locuti fuimus tantum de attributis Dei *essentialibus*. Quod enim spectat attributa, quae de Deo ex tempore dicuntur, puta esse Dominum vel Creatorem, haec directe vel consequenter important relationem, quae realis est, non in Deo, sed in creaturis, adeoque non solum ratione sed reipsa etiam multiplicatur pro multiplicatione creaturarum quibus inest. Quoad attributa vero *personalia* seu *relativa*, tenenda est definitio Catholicae Fidei, cuius lumine dumtaxat haec attributa novimus, tradita a Lateranensi IV. his verbis. *Una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus; tres simul personae, et singillatim quaelibet earumdem.... Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: sed id, quod est Pater, est Filius, est Spiritus Sanctus, idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidemconsubstantiales esse credantur.* (cap. *Damnamus.*) Ex qua definitione manifestum est, dogma divinae Trinitatis amico foedere conciliari cum omnimoda simplicitate divinae naturae, quam naturalis ratio ostendit. Etsi enim Personae divinae sunt plures uni essentiae consubstantiales, non ideo habetur compositio ulla. Compositum quippe est *unum ex pluribus*. Unitas proinde rei compositae exurgit ex pluribus ut plura sunt, ac res composita exhibet pluralitatem praecise in eo in quo est unum. Atqui divina essentia, in qua Personae divinae sunt unum, profecto non est res aliqua quae exurgit ex aliqua *quasi unione* earumdem, sed hae illi plane *identificantur*. Quare in divinis ubi cernis pluralitatem, non cernis unitatem; ubi contra habes unitatem, nulla est pluralitas seu diversitas, sed identitas omnimoda. Num vero proprietates personales, quibus divinae Personae distinguuntur invicem, ad divinam essentiam comparate, sola distinctione *late praecisiva* ab ea distinguantur, seu, quod perinde est, utrum reipsa non solum identificentur cum divina essentia, sed sint praeterea de *formali conceptu* eiusdem, subtilissima quaestio est quae a theologis magni nominis hinc inde controvertitur, aliis negantem, aliis aientem conclusionem sequutis. Huic postremae resolutioni ego adhaerendum putavi in meo tract. *De Trinitate*, ut quae cum infinita perfectione divinae naturae longe plenius cohaerere videatur. Essentia enim divinitatis, prout huiusmodi, dicit naturam intellectualem simpliciter et absolute perfectam. Atqui personalitates divinae, quas fide cognoscimus, sunt de formali ratione naturae huiuscemodi. Nam ipsa ratio *personae* convenit Deo ratione suae intellectualitatis et summae perfectionis, ut expresse docet Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 29. a. 3.), et videtur fere ex terminis notum. Praeterea Verbum et Spiritus Sanctus sunt in di-

426. *Corolt. I.* — **Deus est idem quod sua essentia vel natura.** — Sensus corollarii hic est. Cum nomina concreta designent suppositum, abstracta autem formam aut quasi formam quae supposito inexistere intelligitur, perinde est dicere, Deum esse unum idemque cum sua essentia vel natura, ac affirmare naturam divinam eiusque suppositum esse unum idemque: unde vera est haec, *Deus est Deitas.* Iam vero res ita habet. Nulla enim distinctio inter suppositum et naturam concipitur, nisi pro eo quantum essentia dicit ea tantum quae definitionem rei per se ingrediuntur, suppositum vero significatur per modum totius cui praeter naturam insunt vel inesse queunt alia quae ultra naturae definitionem ei attribuuntur [*Pr. Ph.* 372, 532, I]. Quare ubi talis compositio existit, necesse est sup-

---

vinis ratione actionis intelligendi et amandi: atqui eiusmodi actio convenit naturae divinae praecise qua et quia intellectualis. Quare rursus Aquinas. *In ipsa*, ait, *perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens et principium Verbi, sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent, ut supra dictum est* q. 4. a. 2., *et* q. 14. a. 4. (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 2. ad 3.) Neque obstat realis distinctio divinarum Personarum ad invicem. Etenim eo ipso quod Deitas, qua et quia talis, est Trinitas, necesse est una Persona non sit alia. Est tamen unaquaeque Persona illa summa res, quae est universorum principium quaeque ratione infinitae suae perfectionis est Trinitas. Apposite Gregorius de Valentia. "Cum essentiae divinae intrinsece competat, ut sit non modo personae, ut distinctae sunt, sed etiam unum quiddam absolutum simplicissimum, quod actu, sine ulla distinctione ex natura rei, continet totam illam rationem personarum distinctarum inter se; satis unaquaeque persona est essentia divina hoc ipso quod est illud unum absolutum, quod est tres Personae distinctae. *Nam quia ratio essentiae divinae est, ut sit quoque tres Personae distinctae, necesse est, nullam personam esse etiam personas distinctas, siquidem tunc tolleretur omnis personarum distinctio....* Ac mihi videtur D. Gregorius Nazianzenus Orat. 5. de Theol. hanc rem totam praeclare indicasse, cum subtiliter dixit: *Filius non est Pater, sed quod Pater; nec Spiritus Sanctus est Filius, sed quod Filius. Atque ita inconfusa trium personarum distinctio in una divinitatis natura conservatur.*„ (In 1. p. D. 2. q. 4. puncto I.) Atque haec satis superque de re eminenter theologica. Si plura velis confer Card. Franzelin in suo egregio Tractatu *De Deo Trino.*

positum non sit omne id quod ab eo habetur. Atqui id impossibile est in Deo, qui, ut ante demonstratum est, *ideo simplex dicitur*, *quia*, *quod habet*, *hoc est*. Apposite Angelicus. " In omni enim eo, quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est, esset eius essentia; et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non est sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam; et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem, in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia. „ (1. *Cont. Gent.* c. 21.) Ut vides, eadem omnino ratione probatur, in divinis abstracta omnia de concretis invicem praedicari posse et debere, ita ut quemadmodum Deus dicitur esse sua Deitas, sic etiam dicatur esse sua vita, sua sapientia, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

427. *Coroll. II.* — **In Deo essentia et esse sunt idem omnino.** — Non enim possunt aliquo modo invicem distingui, nisi compositionem, virtualem saltem, efficiant. Confirmatur praeterea manifeste ex eo, quod Deus est absolute primum in ordine realitatis. Si enim aliqua ratione ponatur in Deo distingui essentia et esse, oportet dicere, vel esse divinum ab exteriori aliqua causa pendere, vel ab ipsa essentia divina per naturalem aliquam resultantiam dimanare, vel demum essentiam divinam eo quidem intrinsecus constitui, sed ex parte tantum, quemadmodum ex. gr. anima pertinet quidem ad essentiam hominis sed non sola. Atqui nihil horum potest dici de eo quod est absolute primum in ordine realitatis. Non primum, ut patet: causa enim est natura prior suo effectu, ac propterea ex terminis repugnat, sit absolute primum quod est ab alio causatum. Non alterum. Nam resultantia naturalis, ut scite notavit Suarez, " non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura... quia ab eo quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dima-

nare, quod revera sit res actualis, ut in praesenti est divinum esse..... Si autem essentia divina concipitur ut actualis entitas, iam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinae naturae ut fluens a natura divina; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa. „ (*De Deo*, lib. 1. c. 2. n. 6.) Nec denique potest fingi, ut tertio loco dicebamus, esse divinum per modum partis dumtaxat pertinere ad constitutionem divinae essentiae. Nam eo ipso tunc essentia divina esset ens per participationem. Atqui Deus est sua essentia, ut dictum est. Ergo Deus esset ens per participationem. Atqui rursus, quod est per essentiam, prius est eo quod est per participationem. Ergo etiam in hac hypothesi Deus non esset ens absolute primum in ordine realitatis. Ad rem S. Thomas. " Sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est... Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens. „ (*Summa th.* 1. p. q. 3. a. 4.) Patet itaque essentiam et esse in Deo sic se habere, ut in suis rationibus formalibus mutuo et adaequate penitus identificentur, atque adeo nullam, ne virtualem quidem distinctionem, inter ea existere. Qualis vero sit distinctio *rationis ratiocinantis*, quae in mente nostra ea de re habetur, iam ante declaravimus [400, obiect. III].

428. *Coroll. III.* — **Deus nec est genus, nec sub ullo genere continetur.** — Id enim sine compositione virtuali esse non potest. Confirmatur praeterea manifeste ex corollario proxime praecedente. Ac primo quidem Deus, seu id quod hoc nomine intelligimus, non est ratio aliqua generica. " Ex genere enim, ait S. Thomas, habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse. Sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus. „ (*Comp. Theol.* c. 13.) Dicimus secundo, Deum non contineri sub aliquo genere. Dupliciter enim aliquid sub genere ordinatur [*Pr. Ph.* 82], nimirum *directe* per modum spe-

ciei, et *reductive*, sicut principia et privationes. Atqui neutrum de Deo concipere licet. Non primum. Ut enim rursus arguit Angelicus: " Quidquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire; quia de omnibus genus *in quod quid est* praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est. „ (1. *Cont. Gent.* c. 25.) Non alterum. Quia esse per essentiam totius esse potestatem seu nobilitatem continet [417]. Atqui quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Ergo esse per essentiam ad nullum genus reduci potest. Atqui Deus est esse per essentiam. Ergo nullo modo sub genere aliquo continetur. Nec refert, quod Deum confitemur esse substantiam. Ut enim alibi declaravimus [*Pr. Ph.* 80, 517, I] substantia, prout est genus, non est nisi substantia creata.

429. *Coroll. IV.* — **Deus non est species aliqua praedicata de multis individuis.** — Ut enim in Logica ex professo tractavimus [361, seqq.], semper ac natura aliqua specifica de multis individuis praedicatur, necesse est compositio virtualis intercedat inter eam ac numericam unitatem seu singularitatem, qua haec individua multiplicantur. Quod si praeterea opinio Aquinatis admittatur, quae praedictae multiplicationis principium reponit in materia quantitate signata [113, seqq.], realis praeterea compositio eaque physica et multiplex in tali natura eo ipso agnoscitur. Atqui natura divina alienissima est ab omni compositione, etiam virtuali. Ergo impossibile est, per modum naturae specificae de multis individuis praedicetur. Uti vides, argumentum hoc modo adhibitum, est plane demonstrativum, nec necessario dependet ab opinione sancti Thomae de materia signata, tametsi inde confirmatio aliqua haberi possit. Probatur praeterea huius rei veritas duplici alia demonstratione. Prima haec est. Semper ac

diversa individua dantur sub natura aliqua specifica, in iis dantur aut dari possunt aliqua quae sunt praeter rationem specificae naturae in qua conveniunt. Ergo necesse est in his supposítum sit aliud a natura, eo modo scilicet quem ante [426] declaravimus. Atqui id de divina natura concipere nefas est, cum Deus sit sua essentia vel natura. Altera ratio. Species et genera non existunt ratione sui, sed ratione individuorum quae sub genere vel specie continentur: secus darentur universalia a parte rei. Si itaque Deus esset species aliqua, non existeret qua et quia Deus; et sic aliqua intercederet distinctio inter Deitatem seu essentiam divinam et esse ipsius. Atqui hoc est plane impossibile, ut ante demonstravimus. Utraque haec probatio traditur a S. Thoma (*Comp. Theol.* c. 14.), et sane optima est.

430. *Coroll. V.* — **Nullum omnino accidens in Deo inest aut inesse potest.** — Nam omne accidens, quod sit vere et proprie eiusmodi, est praeter rationem propriam substantiae cui advenit, ac ideo vocatur accidens. Ergo quandocumque datur substantia et accidens in re aliqua, maxime in ea cernitur differentia *habentis* et *habiti;* substantia siquidem est ut *habens*, accidens contra ut *habitum.* Atqui haec differentia excluditur a divina simplicitate; ut enim dictum est, ideo Deus dicitur simplex, quia quidquid habet, hoc est.

431. *Coroll. VI.* — **Deus est actus purissimus, h. e. sine ulla potentialitatis admixtione.** — Tametsi hoc corollarium proxime derivari potest ex eo dumtaxat quod Deus sit ens absolute primum, quemadmodum in Philosophia Prima ratiocinati sumus [581, I], in hunc locum tamen reservavimus, quia ex analysi eorum quae demonstrata sunt de divina simplicitate, eius veritas plenissima in luce ponitur et explicatur. Actus siquidem duplex distinguitur, *entitativus* et *formalis.* Hic vero quandoque dicitur tota natura quae, per modum formae, se habet respectu partium vel suppositi; quandoque vero altera tantum naturae pars, specificativa scilicet, quae propterea dicitur *forma partis.* Haec rursus vel virtualiter

dumtaxat componitur cum altera sua comparte, cuiusmodi est differentia comparate ad genus; vel realem compositionem cum ea efficit, ut est forma quaelibet proprii nominis sive substantialis sive accidentalis. Relate ad praedictos omnes modos informationis vel actuationis spectatur ut potentia, vel essentia in ordine ad esse, vel suppositum eiusve partes ad naturam comparate, vel genus respectu suae differentiae, vel postremo materia aut substantia respectu formae substantialis aut accidentalis. Atqui hi omnes potentialitatis modi sunt a Deo alienissimi. Ergo Deus ita est actus, ut sit totus ac solus actus, sincerissimus scilicet. Et haec satis de divina simplicitate.

SECTIO III.

An et qua ratione Deus sit in perfectione infinitus.

432. **Quid praecise hic quaerendum venit.** — Consuevit dici aliquid infinitum in potentia, (quod melius *indefinitum* appellatur), vel in actu. Spectari potest etiam vel in determinato aliquo ordine, puta quantitatis aut sapientiae, vel absolute in ipsa ratione seu intensiva perfectione entis prout huiusmodi. Infinitum porro tantumdem valet quantum *sine fine:* quod qua ratione sit intelligendum, ex professo in Philosophia Prima [th. XIX] declaratum dedimus. Ibidem etiam observavimus, minus recte a quibusdam praesentem quaestionem, quae a B. Thoma agitatur (*Summa th.* 1. p. q. 7.), pro una eademque haberi ac quaestionem resolutam ab eodem S. Doctore (*Ibid.* q. 4.) et a nobis in sectione I. huius Disputationis. Est nimirum formale discrimen aliquod inter utramque. Cum enim Deum dicimus absolute perfectum, omnem quidem imperfectionem ab eo amovemus, plenitudinem etiam divinae perfectionis asserimus. *Quanta* vero sit eiusmodi

perfectio, multo plenius declaratur per *immensitatem* seu *incommensurabilitatem* illam quae est propria negatio quam notio infiniti importat. Et re quidem vera, fac, quaeso, quispiam fateatur quidem, unum Deum esse principium perfectionum omnium possibilium; imaginetur tamen has perfectiones ad praesentem duntaxat rerum ordinem coarctari: is profecto dicet, Deum esse universaliter perfectum, utpote continentem formaliter aut eminenter perfectiones omnes possibiles: sed minime confiteretur, Deum esse infinite perfectum. Ut itaque divina perfectio concipiatur ut infinita, oportet ea tantae magnitudinis seu nobilitatis esse dicatur, ut se sola aequivaleat omnibus possibilibus perfectionibus, et quaecumque ex iis assignetur, semper restet alia et alia sine fine cui aequivaleat. Simili ferme ratione ac cum Deum dicimus infinitum in duratione seu aeternum, divina duratio sic concipitur ut sua simplicissima actuatione correspondeat seu coëxistat omnibus possibilibus durationibus, et quaecumque ex istis assignetur, semper restet alia et alia diuturnior cui divina aeternitas aequivaleat. Apposite Hilarius Pictaviensis. " Haec Dei prima et praecipua laudatio est, quod nihil in se mediocre, nihil circumscriptum, nihil emensum, et magnitudinis suae habeat et laudis. Virtus eius opinione non clauditur, locis non continetur, nominibus non enuntiatur, temporibus non subditur: arctus ad id sensus noster est, ingenium hebes est, sermo mutus est. Finem magnificentia ipsius nescit; et aliquam emetiendi se opinionem immensa magnitudo non patitur. Extenta ubique, extenta semper est, hanc habens infinitatis suae laudem: ceterum omnem intelligentiam infinitae huius in se qualitatis excedens. „ (In Ps. 144. n. 6. in illud, *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.*)

THESIS VII.

Deus, utpote ipsum esse per essentiam ac primarum causa efficiens, est ens actu et absolute infinitum: et ideo seipso adaequate distinguitur ab esse quo formaliter res aliae in se ipsae subsistunt.

433. ***Probatio I. partis.*** — Hoc loco demonstrandam assumimus divinae perfectionis infinitatem ex eo quod Deus sit ipsum esse per essentiam [427]. Hanc demonstrationem his verbis proponit Angelicus. " Deus est infinitus: quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, quum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet: et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 1. a. 2.) Gemina habet alibi sic inquiens. " Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis, et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum eius. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse necesse est esse per seipsum; nec esse eius est receptivum, quum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus. „ (1. *Cont. Gent.* c. 43.)

Hanc rationem declaratam iam dedimus in Philosophia Prima [th. XVIII]. Attamen ob rei gravitatem, et ad pleniorem eius intelligentiam, haec addimus quasi commentarium duplicis testimonii quod modo exscripsimus ex S. Thoma.

I. *Absolute* dicitur aliquid considerari, quando spectatur quoad ea tantum quae per se ei conveniunt, se-

cundum propriam scilicet sui definitionem [*Pr. Ph.* 55]. Praecisio proinde fieri debet, in tali consideratione vel considerandi modo, ab iis omnibus quae rei forte conveniant non praecise qua et quia ea ratio in ipsa invenitur. Quemadmodum proinde homo dicitur absolute considerari, quando spectantur ea tantum quae sunt de formali ratione humanitatis, sic etiam dicitur *esse* absolute considerari, quando praecise inspicitur hoc quod est *esse* et non aliud, puta *esse tale*. Dicitur autem hoc esse *accipi in universali*, quia ad absolutam hanc considerationem rei consequitur intentio universalitatis, quia scilicet res sic considerata, ex ipso modo huius considerationis sortitur, ut in pluribus plurificari possit [*Pr. Ph.* 335, 359].

II. Aliquid dici potest infinitum *praecisive* et *negative*. Primo modo sic dicitur quod ex sua formali ratione limitationem *non postulat:* secundo modo est id quod ex sua formali ratione limitationem *excludit*. Rem huic similem habes in multis aliis: sic ex. gr. rationalitas comparate ad animal praecisive se habet, negative vero comparate ad brutum. Quum itaque esse, absolute consideratum, dicitur infinitum, patet id praecisive intelligi oportere, non negative. Ratio manifesta est. Quemadmodum enim si animal, ut animal, excluderet a se rationalitatem, impossibile foret dari in natura rerum animal rationale; sic etiam si hoc quod est esse, a sui formali ratione limites excluderet, non posset dari in natura rerum esse quodcumque ulla ratione limitatum. Atqui hoc est manifeste absurdum, cum esse quodcumque quod experimur, videamus limitatum undequaque.

III. Tametsi, ut modo declaravimus, esse, absolute consideratum, dicatur praecisive dumtaxat infinitum, inde tamen consequens fit res maxime notanda. Nimirum, cum nihil dari queat sine ratione sufficiente, si in aliqua re contingat dari limitem, id minime ex eo proficiscitur quod ipsa *sit*, atque adeo huius limitationis rationem ex *alio titulo* petatur oportet: quemadmodum ex eo quod animal, ut animal, praescindat a rationali, optime colligimus, brutum non idcirco esse irrationale, quia est animal. Quam-

obrem, si probetur, rem aliquam dari in natura, in qua nulla alia ratio limitationis concipi potest, nisi haec praecise *quod sit*, eo ipso demonstratum manebit, vel rem eiusmodi esse non praecisive tantum sed negative infinitam, vel contra ipsam rationem essendi, prout talis est, postulare limites adeoque nec praecisive infinitam dici posse. Atqui ita res habet in eo quod est ipsum esse per essentiam. Quod enim est eiusmodi est esse sincerissimum ab omni alio plane independens sive per modum quo forma dicitur pendere a sua potentia receptiva, sive per modum quo effectus dicitur pendere ab eo quod est ei aliqualiter causa. Ergo si hoc esse non est ens negative infinitum, oportet dicere, in ipsa formali ratione essendi, prout talis est, limites includi per se et essentialiter.

IV. Tota proinde vis recitatae demonstrationis ex eo principio dependet, quo asseritur, nullum plane limitem *exigi* ab esse, ut absolute in sua formali ratione consideratur. Huius porro principii veritatem quasi per se naturali lumine notam declarat Angelicus ex eo dumtaxat, quod esse, ut tale est, *ad infinita se extendit*, vel, quod perinde est, *ab infinitis et infinitis modis participari possibile est.* Scite autem S. Doctor rem ita declarat. Propria enim ratio infiniti, non per *toteitatem*, ut ita dicam, perfectionis, sed per *inexhauribilitatem* potius ipsius declarari debet. Quod Aristoteles illa egregia definitione complexus est, qua infinitum dixit esse, *quod secundum quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere.* Patet autem, id non posse applicari rei maxime simplici, ut est Deus, quasi aliqua sit in eo divisibilitas in partes quantitativas, sed per aequivalentiam, quatenus scilicet, ut initio diximus, Deus tantae est perfectionis, ut quantumcumque de ea participetur, semper et sine fine in altiori gradu de ea participari possibile sit, quin ea unquam exhauriri intelligatur. Recte proinde Angelicus ex eo quod esse, absolute consideratum, ab infinitis et infinitis modis participari possibile sit, propriam infinitatis rationem declarat ipsius esse per essentiam, unde sicut ex fonte eiusmodi participatio dimanare debet.

V. Patet denique, infinitatem quae ex vi allatae demonstrationis concluditur Deo convenire, non esse potentialem, sed actualem, eamque absolutam, non mere relativam. Ut enim esse per essentiam est res actualissima et ab omni potentialitate alienissima, sic etiam sit oportet infinitas quae ei convenit, nimirum maxime actualis et nullo modo potentialis. Est praeterea infinitas in ipsa ratione entis: est ergo absoluta, praesertim cum esse per essentiam sit supra omne genus, ut ante demonstratum est.

434. ***Probatio II. partis.*** — Allata probatio est a priori. Quam modo declarabimus, ducitur a posteriori et quàsi ex signo. Sic habet. Deus est prima causa efficiens ceterorum omnium. Ergo infinita pollet agendi virtute. Ergo infinita etiam sit oportet perfectio suae naturae. Antecedens supponitur ex dictis [417, I]. Ultima consequentia nota est; virtus quippe agendi nequit excedere perfectionem naturae in qua fundatur. Probatur itaque prior consequentia hoc modo. Nam virtus creandi *quodlibet creabile* est virtus agendi simpliciter infinita: praescindendo enim a quaestione alibi pertractanda, an infinitas sit de ratione virtutis creativae, ut sic, hoc, ut bene ait Suarez, " indubitatum est de virtute creandi quae ex se complectitur ut obiectum adaequatum omne creabile; quia hoc obiectum in infinitum extenditur, et quamcumque perfectionem finitam determinate signabilem superat. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 2. n. 15.) Atqui virtus primae causae efficientis est eiusmodi. Nam omne creabile per aliquam potentiam est creabile. Haec vero potentia vel participata fingitur, vel est imparticipata. Si primum, (praescindimus modo, num dari queat potentia istiusmodi), potiori iure invenietur in prima causa efficiente, unde sicut ex fonte haec ipsa potentia ad alia dimanare supponitur. Si secundum, habemus quod quaerimus: siquidem haec potentia agendi imparticipata est ipsa virtus primi agentis.

Obiicies. Ideo virtus divina dicitur infinita quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt eiusmodi, puta intellectus respectu suorum actuum, et sol respectu suo-

rum effectuum. Ergo haec etiam dici deberent infinitae virtutis et essentiae, quod certe falsum est.

Huic difficultati quam ex sancto Thoma accepimus, hanc ipse suppeditat responsionem. " Sicut in quantitatibus, ait, potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem; ita et in effectibus. Possibile est enim, aliquam creaturam posse producere effectus infinitos, quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile, ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est, et ideo sola eius potentia est simpliciter infinita. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 1. a. 2. ad 9.)

Instabis. Non defuerunt Scholastici Doctores apud Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 17. n. 19.), qui dicerent, non dari processum in infinitum in perfectionibus specificis possibilibus, sed quoad numerum dumtaxat talem processum admiserunt.

Respondeo cum eodem Doctore eximio, talem opinionem esse repudiandam, neque ullo vel probabili fundamento fulciri. Si enim ita res haberet, iam possibilis esset aliqua creatura cuius substantialis perfectio esset absolute maxima, tametsi finita. Iam vero, praeter alia inconvenientia quae in tali hypothesi facile quis per se ipse videre potest, hoc inde concludendum foret, dari scilicet limitem in intensiva perfectione τοῦ *esse participati* sine ulla ratione sufficiente. Atqui hoc est manifeste absurdum. Quotiescumque enim aliquis actus potest participari secundum magis et minus, non est potior ratio, quantum est ex sua formali ratione, ut in uno gradu pedem, ut ita dicam, figat potius quam in alio. Atqui esse participatum; prout huiusmodi, potest haberi secundum magis et minus; secus non daretur una creatura alia melior in ipsa essendi ratione. Ergo non est ratio quod in

uno potius gradu suae intensivae perfectionis quam in alio consistat. Atqui rursus hoc admittendum foret, si creatura istiusmodi absolute optima in sua substantiali perfectione daretur; siquidem ratio entis primo et simpliciter dicitur de substantia. Hinc intellectus, cuius proprium obiectum est ens, prout huiusmodi, in sua conceptione a limitibus abhorret.

435. ***Probatio III. partis.*** — Patet ex praecedentibus, et ideo addimus, ut manifestum fiat ex declarata et asserta infiniti notione quam Deo tribuimus, putissimum pantheismi errorem non solum nihil confirmari, sed radicitus potius extirpari. Et re quidem vera, idcirco Deum in ratione entis confitemur infinitum, quia est esse plane irreceptum, quatenus scilicet nec ab ulla causa dependet, nec in aliqua essentia quasi recipi intelligitur. Esse e converso quo formaliter unaquaeque creatura in se ipsa subsistit, eo ipso quod creatura est, utroquo modo receptum sit oportet. Imprimis enim est esse causatum; praeterea, cum sit praeter rationem essentialem cuiusque creaturae, merito concipitur in eius essentia quasi recipi, ut actus in sua propria potentia. Nisi itaque quis velit contradictoria simul identificare, concipere debet esse divinum ut omnino elevatum supra esse formale cuiusque creaturae, et ab eo adaequate distinctum. " Ipsum esse Dei, ait divus Thomas, distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali subsistit. Et in eis verum est, quod esse huius est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae: sicut si esset unus calor per se subsistens sine materia vel subiecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur, licet calores in subiecto existentes non distinguantur nisi per subiecta. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 7. a. 2. ad 5.) Praeterea, si spectetur formalis ratio infiniti quam Deo tribuimus, ea consistit in actuali exclusione limitis cuiuscumque: unde absolute repugnat, capacitatem ullam additionis concipere in actua-

litate seu nobilitate qua essentialiter constat. Talis contra additionis capacitas locum habet in esse cuiusque creaturae. Quare rursus S. Thomas. " Ens commune est, cui non fit additio, de cuius tamen ratione non est, ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio, in sua ratione, rationalis differentiae: non tamen est de ratione eius, quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis. „ (*loc. cit.* ad 6.) Confer etiam quae S. Doctor habet (1. *Cont. Gent.* c. 26.).

436. *Corollarium.* — **Deus est absolute incomprehensibilis.** — Cognoscibilitas enim rei commensuratur actualitati ipsius. Ergo cognoscibilitas propria divinae substantiae, sicut eius actualitas, est infinita. Nequit propterea exhauriri nisi ab intellectu cuius cognoscitiva virtus sit infinita. Id autem solius intellectus divini est. Ergo nullus alius intellectus, quantumcumque perfectus, tam perfecte cognoscere potest Deum quantum cognoscibilis est, ac propterea nec comprehendere. Nec refert, quod ipse Deus se comprehendit. Ut enim bene notavit Suarez: " Comprehensio proprie non est eiusdem ad seipsum, ubi cognoscens est suamet cognitio per essentiam: solum ergo per comparationem nostri intellectus, imperfecte concipientis Deum, dicitur Deus comprehendere se, meliusque diceretur esse suum perfectum intelligere per essentiam. Quando ergo Deus dicitur incomprehensibilis, negatio illa intelligitur in ordine ad comprehensionem, quae possit cum illo habere realem comparationem et habitudinem atque adeo distinctionem in re ipsa. Sic ergo Deus dicitur incomprehensibilis ab alio, qui Deus non sit; et hoc significat Scriptura, quoties de incomprehensibilitate Dei loquitur. „ (*De Deo*, lib. 2. c. 5. n. 2.) Confer cetera quae de cognitione comprehensiva suo loco declaravimus [307].

SECTIO IV.

Utrum Deus sit ubique.

437. **Consecutio ad praecedentia.** — Quaestioni de infinitate Dei S. Thomas immediate subnectit (*Summa th.* 1. p. q. 8, 9, 10.) considerationem de divina immensitate, immutabilitate, ac aeternitate. Et quidem recte omnino : sic enim quaestio ipsa de infinitate divinae perfectionis quasi absolvitur. Ratio est, quia secundum proprium modum essendi rei cuiusque est etiam proprius modus praesentiae vel durationis quam propterea praesentiam seu durationem quasi duplex attributum concipimus quod proxime consequitur actuale exercitium existendi uniuscuiusque in rerum natura. Cum itaque in quaestione praecedente demonstratum sit, nullum plane limitem nullamque mensuram in divino esse concipi posse, ipsa res nos sponte adducit, ut limes etiam et mensura amoveatur tum a praesentia Dei in rebus, tum ab eius duratione. Primum habetur per hoc quod Deum fatemur esse ubique: alterum vero ab omnimoda essendi uniformitate, quam attributa immutabilitatis et aeternitatis prae se ferunt. Illud in hac sectione, hoc vero in sequente expendemus.

438. **Quo sensu ut Deo proprium asseratur esse ubique.** — Age vero, quid proprie intelligere oportet, cum dicimus, Deum esse ubique, nitide more suo sic declarat Angelicus. " Esse ubique, ait, primo et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique *primo*, quod secundum se totum est ubique: si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primo ubique; quia quod convenit alicui ratione partis suae, non convenit ei primo, sicut, si homo est albus dente, albedo non convenit primo homini, sed denti. Esse autem ubique *per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam: quia sic granum

milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique, quando tale est, quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo: quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita, praeter ista quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum: quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur, esse ubique primo et per se convenit Deo et est proprium eius; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum. „ (*Summa th.* q. 8. a. 4.)

439. **Quotuplici modo Deus dicatur esse in rebus.** — Theologi, duce Sententiarum Magistro (1. *Dist.* 37.), ad plenius declarandum modum quo Deus est in rebus, dicere consueverunt, Deum esse ubique per *essentiam*, *praesentiam*, et *potentiam*. Non consentiunt tamen in una eademque determinata horum verborum explicatione. Ipse S. Thomas aliter rem declarat in cit. Dist. commentario (q. 1. a. 2.), aliter vero in Summa Theologica (q. cit. a. 3.). Ceterum quod in ea distinctione potissimum spectatur, et in quo plerique omnes conveniunt, huc redit, ut optime notavit Card. Franzelin: " ut declaretur, Deum non solum esse per operationem aliquam, qui gravissimus nonnullorum fuit error, sed esse ubique divinam naturam seu substantiam; ut deinde explicite doceatur, hanc existentiam Dei in omnibus non esse velut otiosam et inertem sed esse maxime actuosam praesentiam primae causae omnis esse et omnis boni. „ (*De Deo uno*, th. XXXIV.) Hac animadversione posita, placet explicatio quae ex S. Thoma (*Summa th.* l. c.) communissime recipitur, ita ut Deus dicatur esse ubique *per essentiam* ad significandam ipsam substantialem Dei praesentiam in omnibus; *per praesentiam*, ut indicetur omnia esse nuda et aperta in conspectu seu coram oculis divinae Maiestatis; *per potentiam* denique, quia nimirum omnia in esse et operari dependent ex iugi divinae virtutis influxu. Praeter hunc triplicem modum quo Deus est in rebus omnibus, specialem etiam distinguunt theologi, qui est proprius iustorum, in quibus di-

citur Deus *inhabitare* per gratiam. Sed huius rei explicatio nullo modo spectat ad philosophos (1).

440. **Quae sit propria ratio divinae immensitatis.** — Quamquam Deus multiplici ratione modo explicata sit in rebus, tamen id, quod proprie ad attributum immensitatis pertinet, primo dumtaxat continetur, quo nimirum Deus ubique dicitur esse *per essentiam*. Per alios enim modos proxime declaratur perfectio divinae scientiae vel

---

(1) Nullibi fortasse elegantior et profundior istius rei, quin et totius quaestionis de divina praesentia, explicatio invenietur, quam apud B. Augustinum (Epist. 187. al. 57. *ad Dardanum*); quae epistola inscribitur etiam *Liber de praesentia Dei*. Placet sententias nonnullas S. Doctoris exinde huc derivare. " In eo ipso, quod Deus dicitur *ubique diffusus*, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur, (omnis enim huiuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto); sed ita potius, *sicuti est magna sapientia, etiam in homine cuius corpus est parvum*. Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, neuter sapientior; non est illa in maiore maior, minor in minore, aut minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc, quanta in illo, et tanta in unoquoque, quanta in utroque. Neque enim si aequaliter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo quam singuli: quemadmodum si aequaliter sint immortales, non plus vivunt ambo quam singuli..... Est ergo Deus per cuncta diffusus.... Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi: sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus: sed in solo caelo totus, et in sola terra totus, et in caelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed *in seipso ubique totus*.... Quomodo enim ubique, si in seipso? *Ubique scilicet, quia nuspiam est absens; in seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est praesens, tamquam sine eis esse non possit*. Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt. Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse est, ut non sint.... Quamobrem Deus, qui ubique praesens est, et ubique totus, non in omnibus habitat, sed in eis tantum quos efficit beatissimum templum suum, vel beatissima templa sua, eruens eos a potestate tenebrarum et transferens in regnum Filii claritatis suae, (*Coloss.* I. 13.): quod incipit a regeneratione. „ Haec Augustinus.

potentiae, dum contra attributum immensitatis ad ipsam Dei substantiam refertur. Est itaque observandum, *immensum* ex vi nominis idem esse, ac *sine mensura*. Ex usu autem, etiam Ecclesiae Patrum, cum de divinis agitur, dupliciter accipitur. Uno modo ad indicandam absentiam mensurae ab essentiali Dei perfectione: et ita si accipiatur, non differt ab attributo infinitatis, quod iam declaravimus. Alio modo usurpatur ad denotandam absentiam mensurae ex parte loci seu spatii cui Deus substantialiter est praesens; et haec est stricta huius vocis acceptio, de qua in praesenti. Nomine proinde divinae immensitatis significamus modum illum existendi, *quo Deus ut ubique sit praesens exquirit, ac substantia sua omnia, quae creari possunt, veluti permeare potis est, quin a re aliqua aut loco uspiam definiatur*. Ex quo facile intelligitur discrimen aliquod interesse inter hoc attributum et divinam *omnipraesentiam ad loca actualia*. Etenim imprimis haec omnipraesentia connotat creaturam actu existentem cui Deus dicitur substantialiter praesens, ideoque est attributum relativum conveniens Deo ex tempore, supposita creatione. Contra immensitas Deo convenit necessario, immutabiliter, et ab aeterno: tametsi enim nulla res, praeter Deum, existat, tamen divina substantia habet totam actuationem ex parte sua, quam intelligimus quum dicimus, eam esse huic spatio substantialiter praesentem. Praeterea haec actualis omnipraesentia limitem habet, pro limitatione scilicet spatiorum realium: contra immensitas, ut quae complectitur spatia etiam possibilia. Ceterum, divina omnipraesentia, supposita creatione, necessario consequitur divinae substantiae immensitatem; quemadmodum coëxistentia Dei temporibus realibus consequitur ipsius aeternitatem, ut egregie expendit Augustinus (11. *Civ.* c. 5.).

THESIS VIII.

Deus est substantialiter ubique praesens. Haec porro divinae substantiae praesentia in rebus ex eius operatione concluditur quidem et illustratur, proxime tamen ac formaliter ea minime constituitur.

441. ***Probatio I. partis.*** — Rationem potissimam cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 8. a. 1.) ducimus ex causalitate divina, quam in hunc modum proponimus. Deus immediate agit in res omnes: ut enim suo loco demonstrabitur, omne ens participatum iugi et immediato influxu dependet efficienter ab esse per essentiam, ut sit et in suo esse perduret, idque non minore necessitate, quamvis diverso modo, ac ignis vel virtus eius operatur in ignito, ferro v. g. caudente. Atqui immediate et per se nulla causa operari potest in rem aliquam, nisi eam aut virtute simul et substantia, aut certe virtute tangat, ut ex professo in Philosophia Prima [th. XXV] demonstravimus. Cum itaque in Deo virtus et substantia re non differat, necesse est in omni re, non virtute solum sed substantia quoque insit. Ad rem S. Thomas. " Oportet omne agens coniungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere; unde in 7. Phys. probatur, quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem ipse Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius: sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum Deus causat in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius om-

nibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. „ (*loc. cit.*)

Confirmatur ex eo quod nemo inficiari potest, pertinere ad perfectionem substantiae, ut ut spiritualis, posse substantialiter adesse rei in quam agit. In tali enim praesentia nulla imperfectio per se cernitur, ut suo loco ostensum est [131], immo communi naturae sensu concipitur ut valde imperfecta res, quae sui praesentiam non possit exhibere alicubi. Ergo id maxime asserere oportet de divina substantia, in qua sunt omnes perfectiones purae. Nequit autem id concipi quasi aliquid potentiale in Deo, vel limitatum. Ergo Deus sua substantia actu ubique adest.

442. ***Obiectio diluitur.*** — Erit fortasse qui demonstrationem factam sic elevare conabitur. Ut in thesi citata Philosophiae Primae concessum fuit, minime requiritur ad immediatam actionem cuiusque agentis, ut hoc non agat in rem distantem, dummodo eius actio per propinquum et totum medium spatium usque ad extremum continuetur. Ergo ex actione, immediata licet, primi agentis, in res omnes non videtur duci efficax argumentum, ut substantialis omnipraesentia ipsius colligatur.

Respondeo, non uno ex capite hanc obiectionem deficere. Etenim primo, etiam cum agens praedicto modo operatur in rem distantem, semper tamen praesentialiter adest illi rei vel spatio unde inchoat suam actionem. Ergo ex operatione divina rite concluditur, Deum alicubi substantialiter adesse. Ergo est ubique, quippe Deo nulla perfectio tribui potest cum limite. Secundo, praedicta continuata et quasi diffusa actio non datur nisi quum aliquid efficitur per motum. Potissima autem actio primi agentis est creatio, quae, cum sit actio omnino independens, ridiculum est imaginari, eam per intermediam aliquam creaturam ad productionem alterius deferri: eo vel maxime quod, ut suo loco probabitur, ea reipsa minime distinguitur a divina substantia. Nec refert, quod non omnia creatione producantur. Nam ut advertit S. Thomas: " in qualibet re

est aliquid quod per creationem causatur; in rebus quidem corporalibus prima materia, in rebus autem incorporeis simplices earum essentiae. „ (3. *Cont. Gent.* c. 68.) Tertio, etsi consideretur actio qua Deus una cum causis secundis cooperatur ad earum effectus, minime concipi potest hic influxus Dei concurrentis per modum alicuius virtutis diffusae, ut in obiectione dicitur. Ut enim sapienter observat Suarez: " Deus non potest efficere hanc actionem (cooperativam) media virtute a se diffusa, seu media aliqua re creata. Tum quia hic concursus est proprius primae Causae ut sic, et ideo non potest per virtutem creatam fieri: nam hoc ipso deficit a propria perfectione et ratione talis concursus. Tum etiam, quia quaecumque fingatur esse talis virtus creata, illa etiam indigeret influxu primae Causae, quia hoc est intrinsecum omni virtuti creatae: ergo, necessario sistendum est in aliquo influxu, quem prima Causa per se ipsam immediate praebeat in omni actione creaturae. Unde propriissime dicitur Deus in hac actione agere immediate, immediatione tam virtutis quam suppositi. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 7. n. 27.)

443. ***Declaratio II. partis.*** — Addimus hanc partem tum ad pleniorem totius quaestionis declarationem, tum ad praevertendum perniciosum et erroneum intellectum quarumdam locutionum quae apud Doctores ea de re inveniuntur. Duo itaque asserimus.

I. Primo certum est, divinae substantiae praesentiam in rebus ex eius operatione legitime inferri et illustrari. Infertur quidem legitime, ut patet ex demonstratione allata; sed illustratur etiam. Quum enim concipitur Deus substantialiter rebus adesse ut causa essendi, ex una parte ipsa substantialis Dei praesentia in rebus optime intelligitur, quum sit connaturale intellectui nostro apprehendere causam intime praesentem suo effectui proprio et immediato; ex alia vero optime cavetur error quem lusus imaginationis creare posset. Quum enim Deus intelligitur rebus quidem intime adesse, sed per modum agentis quantum ad ipsum esse earumdem, eo ipso apparet, nullo modo cum ipsis identificari, vel eis commisceri, aut ab

eis ullo modo dependere : qui est triplex error, isque gravissimus, qui ex falsa imaginatione in hac re progigni possit. Et hoc est adeo verum, ut divus Thomas enumerans causas quae pantheistico errori videntur praestitisse fomentum, postremam sic exponit et refutat. Quartum etiam, ait, quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus, Deum in omnibus rebus esse; non intelligentes quod sic est in rebus, *non quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus formam in corpore, et nautam in navi.* (1. *Cont. Gent.* c. 26.) Accedit etiam alia utilitas ex hoc modo considerandi divinam omnipraesentiam. Nimirum, ut ante declaravimus [133], quum dicimus rem *esse alicubi sive in loco aliquo*, praeter praesentiam rei quae loco exhibetur, solemus unionem quamdam seu affectionem concipere locum inter et rem quae ibi esse dicitur. Haec porro unio seu affectio, si de re spirituali agatur, non alia intelligitur nisi per contactum quemdam quem vocant *virtutis*, quo res spiritualis aliquo modo agere intelligatur in loca quibus adest. Id porro maxime cernitur in divina operatione qua Deus loca et locata omnia portat verbo virtutis suae (1).

II. Licet haec ita sint, negamus secundo contra non-

---

(1) " Adverte, quod *esse in loco* non solam simultaneitatem dicit, sed quamdam affectionem et causalitatem unius ad alterum; aliud enim est *esse cum*, aliud *esse in alio*. Unde corpus dicitur esse in loco, quia quamdam affectionem circa ipsum exercet, scilicet occupare et replere per quantitatem. Ex quo fit, quod Deus quidem coëxistat, et simul sit cum omnibus et intra omnia; tamen, proprie loquendo, hoc non est esse in omnibus, sed intra omnia et cum omnibus. Ut autem dicatur esse in omnibus, aliquid debet exercere; et hoc videtur esse operatio, quum Deus incorporeus sit. Ob id per operationem Deus esse in omnibus a S. Thoma asseritur; non enim negat illam cum omnibus coëxistentiam, sed negat per eam solam dici esse in rebus. Quod si libet cum theologis aliis vocare illam coëxistentiam praesentiam, et secundum eam Deum dici esse in rebus, etiam seclusa operatione, non displicet, dummodo intelligas, non esse multum propriam locutionem. „ Toletus (*In Sum. th.* q. 8. a. 1.).

nullos, proximam et formalem rationem, secundum quam Deus dicitur substantialiter rebus adesse, in ipsa divina operatione contineri. Ratio est illa ipsa quam alibi indicavi et mihi semper visa est demonstrativa. Verissimum quidem est, terminum huius relationis quam in Deo concipimus, quum eum dicimus rebus adesse, nec existere nec durare posse, nisi divina actione; siquidem iste terminus sunt ipsae res creatae. At enim, manifestum ex aequo est, causam per quam terminus relationis extat, non esse rationem formalem ipsiusmet relationis de qua quaeritur: quemadmodum operatio artificis ex. gr. causa quidem est qua domus existit, nec tamen est ipsa formalis ratio secundum quam ipse domui adesse intelligitur. Hinc causae praesentia seu indistantia a suo effectu inter *conditiones requisitas ad agendum* adnumerari consuevit, non vero ut aliquid formaliter constitutum per ipsam actionem. Illud etiam minime praetereundum est, nisi res ita concipiatur, in discrimen adduci ipsum dogma de substantiali Dei praesentia. Quocirca prudenter admodum haec notavit M. Liberatore. " In hac re duplex vitium caveatur oportet. Primum est illorum, qui immensitatem Dei confundunt cum spatiis imaginariis..... Alter declinandus error ille est, qui divinam immensitatem in hoc tantum reponit, quod res creatae scientiae divinae et potentiae subiiciantur. Prima opinatio absurdis abundat, efficitque Deum extensum et compositum: immo, ut rite observat Genuensis, viam ad Spinozismum sternit. Secunda vero immensitatem Dei oratione relinquit, re autem tollit. Quamquam enim theologi, de divina omnipraesentia disserentes, Deum in rebus omnibus per scientiam, per potentiam, et per essentiam esse definiant; tamen id, quod proprie ad immensitatem pertinet, hoc tertio continetur. Duo enim, quae praecedunt, ex aliis Dei attributis, scientia nimirum et potestate, manant. Nisi igitur *substantialis* Dei praesentia in rebus admittatur, propter quam divina natura ita rebus omnibus insit, ut eas sine ulla admixtione pervadat, totaque in toto mundo, et tota pariter in singulis eius partibus reperiatur; Dei immensitas, quidquid ad fucum faciendum

dici velit, e medio revera pellitur. „ (*Institutiones Philosophicae.* Theol. nat. c. 3. a. 2.)

444. *Corollarium.* — **Deus est immensus.** — Ex his facile colligitur attributum divinae immensitatis. Quae enim diximus probant, Deum esse ubique non utcumque sed *per se*, ita scilicet ut quavis positione facta, etsi loca in infinitum extendi contingeret, Deus sine ulla sui mutatione eis substantialiter adesse intelligatur. Utrum vero idcirco Deus iam nunc existere dicendus sit nec ne in spatiis illis interminis quae extra hunc mundum imaginamur, tum scholastici Doctores, tum etiam Ecclesiae Patres in ea re discrepant, aliquibus id affirmantibus, aliis vero negantibus. Ceterum haec discrepantia ad usum loquendi revocatur. Quod enim spectat *rem ipsam* quam intendunt ii qui affirmant, ea est secundum doctrinam fidei certissima et naturali rationis lumine manifesta. Nimirum hoc tantum volunt, Deum ex se ita esse in actu, ut si spatia praedicta realia evaderent, Deus eo ipso esset iisdem realiter praesentissimus, non quasi ad illa accedendo aliave mutatione secundum locum in Deo intellecta, sed per simplicem positionem termini, quem intelligimus cum dicimus, rem aliam ei esse substantialiter praesentem. Exemplum optimum ducitur a duratione aeternitatis. Certe si considerantur tempora illa possibilia quae ante tempus hoc reale concipimus, nihil deest divinae aeternitati, ut sine ulla sui mutatione iis coëxtitisset, si realia evasissent. Quod significavit Evangelium Ioannis cum dixit, *In principio* ERAT *Verbum* (1). Et haec quidem quoad rem

(1) Ea de causa Augustinus oppositum opinandi modum *vaniloquium* recte appellavit. En eius verba. " An forte (Platonici) substantiam Dei, quam nec includunt, nec determinant, nec distendunt loco, sed eam, sicut de Deo sentire dignum est, fatentur incorporea praesentia ubique totam, a tantis locorum extra mundum spatiis absentem esse dicturi sunt, et uno tantum, atque in comparatione illius infinitatis tam exiguo loco, in quo mundus est, occupatam? Non opinor, eos in haec *vaniloquia* progressuros. „ (11. *Civ.* c. 5.) Alibi vero suum concipiendi modum hac in re sic describit. " Consti-

ipsam, quam intendunt qui propositae dubitationi affirmative respondent. Neque id ulla ratione inficiantur qui responsioni negativae patrocinantur, puta Vazquez (in 1. p. D. 29. per totam). Id enim tantummodo postulant, nimirum extra hunc mundum nullam rem creatam vel reale aliquid spatium existere, *quod realem habitudinem habeat praesentiae ad divinam substantiam:* putant siquidem id significari particula *in*, quam adhibemus quum proposita fit quaestio. Atqui, citra dubitationem ullam, in nullius ex patronis primae sententiae mentem venit unquam, istiusmodi modum praesentiae adstruere, cum dicunt Deum existere in spatiis quae ultra hunc mundum imaginamur. Non est itaque discrepantia sententiarum *quoad rem ipsam* in proposita dubitatione. Quoad loquendi vero modum, prior, affirmativus scilicet, nobis magis arridet. In quam rem egregie Suarez. " Licet, ait, spatium nihil reale sit, tamen eius apprehensio aut imaginatio nobis utilis est ac fere necessaria ad declarandam praedictam divinae substantiae dispositionem (h. e. immensitatem), et hac sola ratione dicitur Deus praesens spatio priusquam rebus insit, quia nimirum prius in se habet illam dispositionem, quia in-

---

tuebam in conspectu spiritus mei universam creaturam, quidquid in ea cernere possumus, sicuti est terra, et mare, et aër, et sidera, et arbores, et animalia mortalia; et quidquid in ea non videmus, sicut firmamentum caeli, insuper et omnes Angelos et cuncta spiritualia eius; sed etiam ipsa, quasi corpora essent, locis et locis ordinavit imaginatio mea; et feci unam massam grandem, distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive quae vera corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram: et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undique-versum sane finitam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem, et penetrantem, sed usquequaque infinitum: tamquam si mare esset ubique, et undique per immensa spatia infinitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam et dicebam; Ecce Deus et quae creavit Deus, et bonus est Deus atque his validissime longissimeque praestantior; sed tamen bonus bona creavit, et ecce quomodo ambit et implet ea. „ (7. *Confess.* c. 5.)

dependens omnino est a rebus creatis. Unde praesentia illa, licet ut concipitur et significatur per modum relationis, nihil sit nisi mere relatio rationis, illud tamen absolutum, quod per hanc relationem nos volumus in divina substantia declarare, revera est aliquid in ipso Deo, quod immensitatem eius appellamus. Hanc vero dispositionem vel praesentiam nos ita non concipimus et declaramus per ordinem ad res creabiles ut sic, sicut per ordinem ad spatia, et ideo non dicitur Deus esse praesens rebus possibilibus, sicut spatiis imaginariis, quae ita apprehendimus ac si existerent, non per deceptionem, quia non affirmamus ea existere, sed per simplicem apprehensionem, ut per comparationem ad spatia sic apprehensa illam divinae substantiae dispositionem seu existendi modum declaremus. „ (*Metaph.* D. 30. sect. 7. n. 17.) Confer etiam quae ibidem scite observat n. 28, seqq.

SECTIO V.

De immutabilitate ac aeternitate Dei.

445. **Quae mutatio Deo repugnet.** — Immutabile ex vi nominis significat id in quo mutatio nec inest nec inesse potest. Ad rationem proinde immutabilitatis minime requiritur exclusio mutationis pure *extrinsecae*, ut quae minime contingit in re, quae dicitur immutabilis, sed in alia. Duplex autem immutabilitas in Deo consideratur, *physica* nimirum et *moralis*. Prior spectatur in ipsa divina natura, cuius esse est plane uniforme, sine ulla vicissitudinis obumbratione. Altera vero consistit in constantia divinae voluntatis, quae nihil incipit de novo velle, neque unquam retractat suae sapientiae decreta. Haec posterior immutabilitas, ut acute animadvertit Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 9. n. 58.), proxime et immediate alia est ab immutabilitate physica, cum ea tamen connectitur. Cum enim

Deus unico eodemque actu suae voluntatis ferri possit in opposita, hinc in absurda hypothesi quod innovatio aliqua accideret seu retractatio in suis decretis, *immediate* non haberetur quidem mutatio physica, bene tamen inconstantia quaedam animi seu imprudens modus se gerendi, ut paulo inferius demonstrabitur; ex hoc autem ulterius inferri potest, talem voluntatem esse finitam, atque adeo non habere unde sit physice immutabilis: atque ita *mediate* concluditur, nunquam accidere praedictam mutationem moralem sine mutatione physica. Est praeterea observandum, dupliciter adhuc accipi posse et debere hanc mutationem physicam quae Deo repugnat. Primo quidem sensu proprio, prout scilicet supponit subiectum aliquod reale quod aliter se habere possit in suo esse substantiali vel accidentali. Secundo vero, prout res dicitur mutari eo quod secundum se tota ex nihilo sit vel in nihilum vertatur. Etsi enim haec minime sit mutatio proprii nominis, cernitur tamen etiam in hoc vicissitudo quaedam inter esse et non esse maior adhuc et profundior quam quae est de ratione mutationis proprie dictae. Atqui in istiusmodi vicissitudine consistit imperfectio quam attributum immutabilitatis excludit.

446. **Definitio aeternitatis tradita a Boëthio.** — Cum tradita notione immutabilitatis proxime nectitur notio aeternitatis. Definitur optime a Boëthio (3. *Consol.* pr. 2.) sic: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Quae verba priusquam explicentur, notandum est, hunc etiam conceptum a nobis efformari per viam *excessus* et *remotionis.* Scilicet quae immediate percipimus, sunt vel tempus vel in tempore. Iam vero in his aliquid cernimus quod ad perfectionem, aliud vero quod ad imperfectionem spectat. Primum quidem duobus contineri videtur, scilicet in *duratione* ipsa, prout huiusmodi, et in *activitate* seu operatione quam concipimus una cum motu cuius duratio dicitur tempus. Haec igitur non solum retinenda sunt in conceptu aeternitatis, sed amplificanda, sic nimirum ut in re sempiterna concipiatur duratio maxima, eaque non iners et quasi mortua, sed cum perfecta activitate eorum quae

vivunt. Alterum vero complectitur multiplicem imperfectionem quae vel est de ipsa ratione temporis, vel propria est eorum quae tempore mensurantur. Sic itaque in recitata definitione

Dicitur 1. *Interminabilis*, ut excludatur ab aeternitate omne principium et finis in duratione, immo et potentia seu capacitas ad alterutrum. Hoc modo distinguitur res sempiterna ab iis quae tempore mensurantur: in his enim concipitur initium vel finis, saltem in potentia.

Dicitur 2. *vitae*. Hac voce significatur aeternitas ut propria perfectio τοῦ esse non cuiuscumque, sed quod sit vivere seu vita. Sic videlicet resistitur carnali imaginationi, quae in aeternitatis uniformitate quamdam quasi inertiam repraesentare solet.

Dicitur 3. *tota simul*, ut excludatur propria imperfectio durationis temporaneae, successio nimirum. Dicitur autem aeternitas *tota*, non quia habet partes, sed quia nihil ei deest. Ad rem S. Thomas. " In successivis est duplex imperfectio: una ratione divisionis; alia ratione successionis, quia una pars non est cum alia parte: unde non habet esse, nisi secundum aliquid sui. Ut autem excludatur omnis imperfectio a divino esse, oportet ipsum intelligere sine aliqua divisione partium perfectum, et hoc dicit nomen *tota;* non enim dicit rationem partium. Item oportet ipsum intelligere sine successione, et hoc importatur per adverbium *simul*. „ (1. *Dist.* 8. q. 2. a. 1. ad 4.)

Dicitur 4. *et perfecta*. Haec vox quamvis prima facie videtur superflua, si tamen attente consideretur, est valde opportuna. Imprimis enim hac voce declaratur uniformitas rei sempiternae non solum quantum ad esse substantiale, verum etiam quantum ad operationem. Praeterea sic cavetur ne simultanea existentia quae dicitur esse de ratione aeternitatis, confundatur cum *nunc* seu momento temporis. " Dicendum, ait rursus Angelicus, quod in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum, et *nunc* temporis quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, et *perfecta* ad excludendum nunc temporis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 1. ad 5.)

Dicitur 5. *possessio* ad significandam quietem divini esse. Quod enim possidetur, firmiter et quiete habetur: id autem maxime cernitur in propria duratione aeternitatis.

THESIS IX.

Deus, nec nisi Deus, est natura ac consilio plane incommutabilis, atque adeo, vere et proprie, sempiternus.

447. ***Demonstratio I. partis.*** — Facile colligitur ex principiis praestitutis.

I. Patet imprimis, Deum esse natura plane incommutabilem. Physica enim mutatio non concipitur nisi in ente quod vere sit in potentia vel ad ipsum esse, vel ad aliquam essendi varietatem. Atqui Deus, utpote actus purissimus, est ab omni potentialitate alienus. Id ipsum manifeste confirmatur ex infinita Dei perfectione. " Omne quod movetur, ait sanctus Thomas, motu suo aliquid adquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est, quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile. „ (*Summa th.* 1. p. q. 9. a. 1.)

II. Repugnat praeterea mutatio quaevis moralis, in consilio scilicet divinae voluntatis. Duobus enim modis id fingi potest. Primo modo, quatenus voluntas divina manserit ab aeterno quasi suspensa in suis decretis liberis, quin in alterutram partem inclinaretur, aut volendo rem, aut definite nolendo; quae divinae voluntatis suspensio fingatur deinde auferri per decretum ad alterutram partem determinatum. Alio modo, quatenus fingatur, de-

crevisse quidem tali tempore ex. gr. creare Petrum, ac postea nolle pro eodem tempore creare illum. Atqui in utroque magna cernitur imperfectio voluntatis. Ergo est plane a Deo aliena. Praeterea vel Deus ab aeterno novit quid in tempore decerneret vel non. Hoc postremum manifeste excluditur a divina omniscientia. Ergo novit. Atqui est res plane irrationabilis, quod Deus hoc sciens, nihilominus vel maneat quasi suspensus in suis decretis, vel decernat id quod scit se non fore exequuturum.

III. Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Cum itaque Deus sit omnino immutabilis, ei maxime convenit esse aeternum. " Nec solum, addit S. Thomas, est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 2.)

448. ***Demonstratio II. partis.*** — Probandum est, assertam immutabilitatem, et quae inde consequitur, aeternitatem nulli rei creatae convenire posse, ac proinde attributa esse solius Divinitatis. Id autem sic convincitur. Creatura enim quaelibet, etiam incorruptibilis, quemadmodum ex nihilo potuit in esse produci, ita de esse potest reduci in non esse, per potentiam scilicet Creatoris [243]. Datur itaque in omni creatura prior modus transmutabilitatis, secundum quem res dicitur ex nihilo esse, vel in nihilum vertibilis. Praeterea creatura quaelibet vel est corporalis vel spiritualis. Si corporalis, multiplici transmutationi obnoxia est quae relucet in rebus materialibus. Quod si fuerit spiritualis, necesse est etiam alicui mutationi proprie dictae subiiciatur vel subiici possit. Ratio est, quia cum obiectum adaequatum intellectus sit ens in tota sua amplitudine sumptum, cuiuscumque creaturae mens semper manet in potentia ad alia intelligenda quae prius ignorabat, vel ad perfectius intelligendum quod prius non comprehendebat. Omnis itaque creatura transmutabilis est, et consequenter nulla est aeterna, aeternitate scilicet vere et proprie eiusmodi.

Solvuntur difficultates.

449. ***Obiectio I.*** — Motui videtur opponi inertia. Si itaque Deus est plane immobilis, res quaedam iners seu mortua videtur, quod certe est magna imperfectio.

Respondeo. *Dist. antec.* Si motus accipitur communissime, pro quacumque operatione scilicet, *conc.;* si accipitur communiter pro mutatione, *neg. Contradist. conseq.* Solutio patet ex declaratione terminorum suo loco tradita [138].

Instabis. Cum Deus mundum condidit, factus est in tempore Creator et Dominus. Atqui hae denominationes sunt reales. Ergo aliquid reale in tempore Deo advenit; quod sine mutatione minime intelligitur.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Si concipiantur per modum relationis Deo inhaerentis, *neg.;* si concipiantur ut relationes quarum subiectum sunt creaturae, Deus vero terminus, *conc. Dist. pariter consequens.*

Revocandum est in memoriam quod alibi docuimus [*Pr. Ph.* 447], denominationem extrinsecam, puta esse cognitum, honoratum, etc. dupliciter apprehendi posse. Uno modo, prout revera est, ita ut res cui tribuitur haec denominatio, concipiatur mere ut terminus relationis realis in alia existentis. Alio modo, si apprehendatur ad instar formae cuiusdam ei inhaerentis. Si priori modo concipitur, patet nullam mutationem habere locum in eo cui de novo hae denominationes tribuuntur. Quod si alio modo apprehenduntur, concipitur quidem quasi mutari terminus ipsarum, sed hoc procedit ex imperfectione mentis, quae per modum formae concipit quod forma revera non est, atque adeo dicitur *ens rationis.* Iam vero ita res habet in denominationibus Creatoris et Domini quas Deo tribuimus: exprimunt siquidem relationem realem, cuius tamen subiectum non sunt nisi creaturae, Deus vero terminus. Unde Augustinus. " Quod ergo, inquit, temporaliter dici incipit Deus quod ante non dicebatur, manifestum est relative

dici; non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens eius ad quod dici aliquid Deus incipit relative. „ (5. *Trinit.* c. 16. n. 17.) Confer quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 557, seqq.].

Obiectio II. — Deus vult diversa, immo et opposita. Atqui hoc sine diversitate actuum divinae voluntatis non intelligitur. Ergo datur in Deo actuum diversitas ac proinde mutatio.

Respondeo. *Permissa maiore, neg. min.* " Aliud est, ait S. Thomas, mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. „ (*Summa th.* 1. p. q. 9. a. 7.) Transmisimus autem maiorem, quia Deus vult quidem diversa, non tamen proprie opposita. Etsi enim Deus velit, ut modo diximus, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium, haec non sunt stricte opposita, cum sint diversis temporibus. Quod si quis hanc difficultatem urgeat ex eo quod Deus potuisset ab aeterno nolle illud ipsissimum quod libere vult, respondendum est, neque hoc mutabilitatem ullam importare in divina voluntate : quod proprio loco pro imbecillitate nostra declarabimus.

Obiectio III. — Quum de divinis loquimur, adhibemus sine falsitate verba secundum diversa tempora quibus inflectuntur. Sic dicimus Deum *fuisse ante* creationem. Ergo dantur in Deo differentiae temporis, nec propterea sempiternus dici debet.

Respondeo. *Dist. antec.* Quantum ad actum quem haec verba significant, *conc.;* quantum ad modum quo significant, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.* Sedulo distinguere oportet, in his verbis etiam, rem significatam a modo significandi. Sic quando dicimus, Deum fuisse ante mundum, significamus existentiam Dei initio carentem. Id vero exprimitur ad modum existentiae quae praeterit quasi nunc non esset. Primum itaque cum excessu affirmari debet de Deo : alterum vero negari, ut generatim dictum est de nominibus Deo attributis [420]. Ad rem S. Thomas. " Quando verba temporalia dicuntur de Deo, intellectus

noster non attribuit divino esse illud quod est imperfectionis in singulis temporibus, sed quod est perfectionis in omnibus: aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simplici, quae est in temporalibus divisa et temporibus diversis; cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis quantum potest. „ (1. *Dist.* 8. q. 2. a. 3. ad 1.)

Instabis. Si Deus una eademque indivisibili duratione suae aeternitatis rebus omnibus coëxisteret, ergo vicissim unaquaeque creatura, immo unumquodque temporis momentum, toti aeternitati coëxistere dicenda forent. Atqui quod toti aeternitati coëxistit, eo ipso est aeternum. Ergo omnia omnino aeterna forent, quod nemo dicet.

Respondeo. *Dist. mai.* Sic tamen ut haec in duratione minime adaequentur, *conc.;* ita ut haec adaequatio locum habeat, *neg. Contradist. min. et neg. conseq.* Quemadmodum Deus totus videri potest ab intellectu creato, sed non totaliter, ita ut adaequata seu comprehensiva cognitione comprehendatur; sic etiam unaquaeque creatura toti quidem divinae aeternitati coëxistit quin eam sua duratione adaequet eique perfecte respondeat. Ratio est, quia divina aeternitas, tametsi maxime simplex, aequivalet tamen in duratione indefinitis temporibus sibi succedentibus (1), sicut etiam divina immensitas unica et maxime indivisa suae substantiae praesentia spatium omne complectitur sive reale sive etiam mere possibile. Patet autem,

---

(1) Cum duratio divina dicitur aequivalere diversis temporibus, cavendum est omnino, ne ulla ratione compositio seu successio etiam virtualis in ea concipiatur, quemadmodum contingit in duratione rei aeviterne, ut suo loco declaravimus [191]. Et in hoc maxime cernitur divinae aeternitatis summa actualitas et indivisio. Scilicet in duratione rei aeviternae, ut est ex. gr. Angelus consideratus in suo esse substantiali, non datur quidem ulla successio realis, sed *virtualis* certe in eo consistens, quod coëxistentia quam habet, puta ad diem hodiernam, minime per se connectitur cum eius coëxistentia ad diem externam; unde continuato influxu indiget divinae conservationis ut in esse perduret. Atqui nihil istiusmodi concipere fas est in supereminente actualitate seu nunc aeternitatis.

nullius creaturae sive durationem sive praesentiam esse eiusmodi. Unde nequit dici aeterna, sicut nec immensa.

Obiectio IV. — Plura praeter Deum vocantur aeterna. Ergo aeternitas non est attributum soli Deo proprium.

Respondeo. *Dist. antec.* Quoad veritatem quam habent in intellectu divino, vel etiam quoad ipsorum essentiam absolute spectatam, *conc.;* quoad ipsum esse reale eorumdem seu durationem, *subdist.;* quia prae aliis magis participant de intransmutabilitate divina, *conc.;* quia sunt revera et omnino intransmutabilia, adeoque aeterna vere et proprie, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

" Secundum quod aliqua, inquit Angelicus, ab ipso (Deo) immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt... Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint... Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse vel secundum operationem, sicut Angeli et Beati qui Verbo fruuntur; quia *quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus 15. *Trin.* c. 16 (1). Unde et evidentes Deum dicuntur habere vitam aeternam. „ (*Summa th.* 1. p. q. 10. a. 3.) Et haec quidem de aeternitate durationis. Dicuntur praeterea tum veritas tum essentiae rerum aeternae, sed alio omnino sensu ac Deus; quod qua ratione sit intelligendum suo loco abunde explicatum dedimus [*Pr. Ph.* 481, seqq.].

---

(1) Quae hic dicuntur ab Augustino de *visione* beatifica, dici etiam debent de *amore fruitivo* Sanctorum in Coelo regnantium: est quippe eadem ratio.

SECTIO VI.

De divina unitate.

450. **Ratio tractationis.** — Huc usque perfectionem divinae naturae quasi abstracte et absolute consideravimus. Reliquum est, ut, rem quasi in concreto considerando, determinemus quod sit *subiectum*, ut ita dicam, huius naturae simplicis omnino ac infinite perfectae. Etsi porro, haec quaestio definita iam videri potest ex his quae ante demonstravimus [428, 429], summa rei gravitas omnino postulat, ut specialem hunc tractatum conficiamus, praesertim cum divinae naturae unitas seu immultiplicabilitas ex eius infinitate iam demonstrata amplissimam habeat confirmationem. Inde etiam manifestum fiet, nullam ex rationibus, quae rite afferuntur ad divinam unitatem comprobandam, afferri etiam posse contra divinarum Personarum Trinitatem quam catholica Fides praedicat.

451. **Polytheismi error.** — Polytheismus, seu plurium deorum cultus, circa Abrahae aetatem coeptus, ac deinceps longo saeculorum decursu ubique terrarum late propagatus, una est ex humanae mentis aberrationibus, unde edocemur, quanta sit nostrae naturae infirmitas, quidque possit homo, ubi semel *evanescat in cogitationibus suis*, ut ait Apostolus Rom. I. 21. Huius cultus sive ortum sive progressum B. Thomas, Scripturae et Patrum vestigiis insistens, ex pluribus causis derivat. " Dicendum, ait, quod idololatriae est duplex causa. Una quidem dispositiva; et haec fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter. Primo quidem ex inordinatione affectus, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt... Secundo propter hoc quod homo naturaliter de repraesentatione delectatur, ut Philosophus dicit in Poëtica sua, c. 2.; et ideo homines rudes a principio videntes per diligentiam artificum ima-

gines hominum expressive factas, Divinitatis cultum eis impenderunt..... Tertio, propter ignorantiam veri Dei, cuius excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt... Alia autem causa idololatriae consummativa fuit ex parte daemonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quae videbantur hominibus mirabilia faciendo; unde et in Ps. 95. dicitur; *Omnes Dei gentium daemonia.* „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 94. a. 4.) Quamquam vero ethnici multitudinem deorum venerarentur, plurimi tamen eorum unum summum Deum dicebant, qui primatum inter ceteros teneret. Quare Augustinus. *Illi multorum* (deorum) *cultores, de hoc uno Domino cunctorum et Rectore consentiunt.* (*De vera Religione*, c. 25.) Immo fere omnes viri in philosophia eruditi unum tantum agnoverunt Deum, ut de Socrate, Platone, Aristotele, Cicerone, aliisque constat; qui propterea in eo facti sunt inexcusabiles, ut notat Apostolus Rom. I. 21., quod *cum agnovissent Deum, non tamquam Deum glorificaverunt*, ac populi errorem, sive ex timore, sive ex vanae gloriae pruritu turpiter dissimularunt. Hinc autem consequitur, polytheismum nunquam fuisse confirmatum *communi naturae sensu:* nullum enim ex characteribus sibi vindicat quibus insigniuntur communes illae sententiae quae ad eiusmodi sensum spectare dicuntur. [*Pr. Ph.* 323, seqq.] Nullum itaque praeiudicium inde creari potest, sive contra argumentum quod ex omnium nationum consensu suo loco desumpsimus [399] ad divinam existentiam comprobandam, sive contra thesim mox constabiliendam de divina unitate.

THESIS X.

Natura divina, cum sit summa quaedam res simplex omnino ac infinite perfecta, multiplicari neutiquam potest; quod etiam adspectabilis unitas huius universi abunde confirmat. Non datur itaque nisi unus Deus.

452. ***Demonstratio.*** — Ut patet ex thesis enuntiatione, tria argumenta in rem praesentem adducimus, quibus utitur Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 11. a. 1.): quandoquidem, si bene penetrentur, nihil ulterius desiderari potest ad plenissimam huius veritatis demonstrationem.

Argumentum I. — Sumitur ex *summa Dei simplicitate.* Quandocumque enim aliqua natura multiplicatur in pluribus individuis, in unoquoque ipsorum intelligatur necesse est, tum illud quod per se convenit naturae communi, tum etiam differentia, quaecumque ea sit, qua haec natura in eo sive specificatur sive saltem individuatur. Haec vero compositionem aliquam subaudiunt vel efficiunt, si minus realem, at certe virtualem: unde fit ut in tali individuo non sit omnino idem id unde est ex. gr. *homo*, cum eo unde est *hic homo* [*Pr. Ph.* 363]. Si itaque Divinitas multiplicaretur in pluribus Diis, unusquisque ipsorum non ex una eademque formali ratione esset *Deus* et *hic Deus*, sed compositio aliqua, saltem virtualis, in eo existeret ex natura communi unde diceretur *Deus*, et differentia unde esset *hic Deus.* Atqui hoc omnino repugnat divinae simplicitati [425]. Ergo impossibile est, esse plures Deos. Huc redit demonstratio Aquinatis sic aientis. " Illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plu-

res Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos. „ (*Summa th.* loc. cit.) (1).

---

(1) Uti vides, haec ratio, prout eam declaravimus, non necessario dependet ex opinione quae principium individuationis rerum numerice tantum distinctarum repetit ex materia quantitate signata [119]. In omni quippe sententia illud semper est evidenter certum, dari scilicet in his rebus compositionem virtualem naturae specifice cum singularitate quam sortitur in singulis individuis quae eam naturam participant, undecumque demum habeatur fundamentum seu radix singularitatis istiusmodi. Atqui hoc abunde sufficit ut recitata argumentatio valorem demonstrativum habeat. Insuper animadvertere oportet, hac demonstratione probatum iri, Deum nullo modo multiplicari posse, non solum numerice dumtaxat, sed nec specifice vel generice. Constat autem apud omnes, differentiam specificam vel genericam, non sumi ex parte materiae quantitate signatae. Ergo minime potest demonstratio, quam modo fecimus, dependere ex opinione illa de materia signata ut individuationis principio, cum praesertim valde imprudens sit, probare rem certissimam per principia quae limites opinionis praetergredi non possunt. Neque obstat, si quis dixerit S. Doctorem loc. cit. appellare ad ea quae ante dixerat a. 3. q. 3., ubi mentionem iniicit *materiae individualis*. Si enim attente legatur iste articulus, patebit, totam vim demonstrationis qua ibi S. Doctor utitur ad ostendendum, Deum esse suam naturam, ex eo repeti quod, semper ac res aliqua non est sua natura, quemadmodum Petrus ex. gr. non est sua humanitas, hoc ideo contingit, quia in ea re, praeter id omne quod *per se* comprehendit definitio illius naturae, datur aut dari potest *aliquid aliud*, scilicet quod *per se minime comprehenditur in tali definitione.* Porro hoc principium est sine dubio verum etiam seclusa opinione illa de materia individuali. Hinc alibi idem Angelicus eamdem instaurans argumentationem, sic illam proponit quin meminerit quidpiam de tali materia. " Illud, ait, quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est, hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, quum ostensum sit c. 10., quod Deus sit sua essentia. Impossibile est ergo, quod sit Deus nisi unus tantum. „ (*Compend. Theol.*, c. 15.) Probaverat autem cit. cap. 10.,

Confirmatur I. Esse actu in rerum naturae nulli convenit nisi secundum quod est individuum signatum seu determinatum; universalia siquidem non habent esse nisi ratione singularium. Si itaque de formali ratione alicuius naturae sit esse actu in rerum natura, oportet ut de formali ratione eiusdem naturae sit individuatio eaque signata seu determinata. Atqui de formali ratione Divinitatis, ut sic, est esse actu in rerum natura [427]. Ergo Divinitas, qua talis, est res omnino individua signata seu determinata. Constat autem, rem eiusmodi esse immultiplicabilem. Ergo Divinitas multiplicari non potest. Apposite rursus S. Thomas. " Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum. Sed Deus est esse suum, ut probatum est. Impossibile est igitur esse, nisi unum Deum. „ (1. *Cont. Gent.* c. 42.) Confer quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 580, II].

Confirmatur II. Si essent plures Dii, ergo vel in essentia omnino assimilarentur ac numerice tantum invicem distinguerentur, vel essentiam non modo distinctam sed diversam etiam haberent. Si primum, specifice; si secundum, generice convenirent. Atqui repugnat simplicitati divinae naturae, ut Deus concipiatur sive per modum generis sive per modum speciei de pluribus praedicabilis [428, 429]. Ergo impossibile est, esse plures Deos. Etiam haec confirmatio est Aquinatis. " Si sint multi Dii, inquit, aut aequivoce, aut univoce dicuntur. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet, quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod conveniant vel in genere vel in specie. Ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus, neque species plura sub se continens. Impossibile est

---

Deum esse suam naturam, unice ex eo quod, cum Deus sit omnino simplex, nequeunt in eo inveniri plura quorum unum est per se, aliud vero per accidens; et insuper ex eo quod, cum sit actus purus, nihil potentialitatis in eo invenire licet: quae profecto principia veritatem habent in omni sententia, etiam seclusa speciali illa opinione de materia signata ut individuationis principio.

igitur, esse plures Deos. „ (*Compend. Theol* c. 15.) Consulto S. Doctor in facta enumeratione omisit alium modum convenientiae qui fingi posset inter plures Deos, quae nimirum existit inter ea quae analoga dicuntur per intrinsecam denominationem extremorum, sive *secundum esse et intentionem* [*Pr. Ph.* 34]. Haec analogia optime intelligitur inter Deum et creaturas, quemadmodum etiam inter substantiam et accidens: sed nulla ratione interiacere potest inter plures Deos, si essent. Tunc enim talis analogia habetur, quando una ratio obiectiva ex se postulat ut determinato quodam ordine ad sua inferiora descendat, ita ut in uno inveniatur primario et absolute, in altero vero secundario et in ordine ad primum. Atqui risibile est concipere Deum ab alio dependentem.

453. ***Argumentum II.*** — Paucis et nitide sic proponitur a S. Thoma. " Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures Dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset, et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. „ (*Summa th.* 1. p. q. 11. a. 3.) Haec ratio est omnibus numeris absoluta, si duo notentur. Primo, nullum committi circulum vitiosum in hoc argumentandi modo. Etsi enim attributa divinae unitatis et infinitatis mutuo se inferant, prout tamen unum assumitur tamquam principium ad alterum inferendum, ei tamquam principio minime innititur, ut patet comparando hanc demonstrationem cum altera ante adhibita [427]. Secundo, vim huius probationis minime eludi posse, si dicatur, plures quidem Deos existere, sed inter se simillimos omnino, quemadmodum in divina Trinitate sunt plures personae divinae, quae, utpote inter se aequales, simul acceptae non sunt quid melius quam singulae seorsum sumptae. Disparitas quippe manifestissima est. Nam unaquaeque Persona omnino identificatur cum summa illa re, seu substantia aut natura divina, quae

est Trinitas: quare nihil mirum, si in unaquaque inveniatur quidquid perfectionis habetur in tota divina Trinitate, ut theologi latius exponunt ubi de *circumincessione divinarum Personarum* sermonem instituunt. At nihil eiusmodi cernere licet, si plures Dii existerent. Isti enim, ut ut simillimi, numerice tamen differrent secundum esse. Hoc autem esse, secundum quod numerice differunt, unum in altero minime continetur. Non enim continetur secundum suum actum formalem, sic enim cum eo esset unum idemque: nec etiam in eo continetur secundum actum aliquem eminentialem, quo effectus dicitur contineri in suo principio activo; quia unusquisque Deus est ab alio independens. Ergo verissime dixit S. Thomas, in tali absurda hypothesi nullum e Diis qui obtruduntur, continere totam essendi nobilitatem. Accedit etiam, quod si ponantur istiusmodi deitates simillimae, multitudine infinitae sint oportet: si enim sunt duae, cur non tres? si tres, cur non quatuor? et ita porro. Atqui haec conclusio est omnino ridicula.

Confirmatur hoc argumentum, ductum ex infinitate divina, alia ratione. Nam iuxta praeclaram illam regulam ab Ambrosio traditam, ad digne concipiendam divinae perfectionis amplitudinem: *Quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire.* (1. *De Fide*, c. 16. n. 106.) Atqui aliquid ad decorem et potestatem pertinens Deo deesset, si unicus non esset. Constat hoc imprimis ex communi naturae sensu: siquidem naturali ductu dum quempiam laudare maxime volumus, nullum habere parem dicimus. Constat etiam propterea quia, si plures sunt Dii, nulli competeret absolutissimum et monarchicum universi dominium, quod quidem est manifesta et pura perfectio; alter enim ab altero impediri posset, quominus perficeret quae vellet. Recurrere autem, ut hoc inconveniens vitetur, ad colligationem quamdam et sympathiam liberarum voluntatum, tantumdum valet ac imperfectionem unam auferre per aliam longe graviorem, cuiusmodi sane esset ista voluntatum colligatio, *liberarum* licet et *divinarum*. Ad rem Tertullianus. " Quantum humana conditio de Deo definire

potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine fine, et cetera. Quae erit iam conditio ipsius summi magni? Nempe, ut nihil illi adaequetur; id est, ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, non erit iam summum magnum, eversa conditione, et, ut ita dixerim, lege quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est quod fuerit summum magnum. Duo ergo summa magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum, par non habere? par autem non habere uni competat, in duobus esse nullo modo possit? „ (1. *Cont. Marcion.* c. 3.)

454. ***Argumentum III.*** — Huc spectat ratio desumpta ex ordine mundano. Quemadmodum scilicet inde demonstravimus existentiam Dei sub conceptu alicuius supremi Ordinatoris et Gubernatoris totius universi [392, 393], sic etiam modo ostendimus hunc Ordinatorem et Gubernatorem esse unum tantum, *physice* nempe, non *moraliter*, qualis esset ex. gr. *communis plurium deorum consensus*. Probatur vero sic. Ex admirabili constantia et uniformitate mundani ordinis, quisque sponte naturae assurgit ad *unitatem* causae istius ordinis: secus tanta constantia et uniformitas esset plane fortuita et casualis. Haec porro causae unitas vel est per se vel per accidens. Per se quidem, si causa ordinatrix et gubernatrix sit physice una: per accidens vero, si talis unitas non exurgat nisi ex plurium voluntatum consensione, qualis ex. gr. cernitur in comitiis. Atqui non potest in prima causa, ordinante et gubernante hoc universum, posterior dumtaxat unitas agnosci. Ergo supremus gubernator et ordinator huius universi est unus physice, adeoque unus est Deus, non deorum pluralitas. Probatur minor. Unitas enim per se est potior unitate per accidens; est quippe unitas simpliciter dicta, unitas vero per accidens secundum quid dumtaxat hoc nomen meretur. Est proinde natura prior unitate per accidens: secundum enim naturae ordinem non imperfectiora sed perfectiora praecedunt [*Pr. Ph.* 575].

Atqui causa suprema huius ordinis perfectissima ac simpliciter prima sit oportet, cum in ea habeatur prima origo perfectionum omnium quae ad hunc mundanum ordinem spectant. Ergo suprema causa ordinans et gubernans hoc universum est physice una, adeoque unus Deus. Atque huc redit ratiocinatio Angelici sic aientis. " Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam quibusdam deserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducantur in unum ordinem per unum quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se non per accidens; oportet quod primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. „ (*Summa th.* loc. cit.) Confer etiam quae habet paulo inferius q. 103. a. 3. Item Suarez (*Metaph.* D. 29. sect. 2.) ubi exceptiones adversariorum optime refelluntur.

455. *Corollarium.* — **Deus est maxime unus.** — Cum enim unum dicatur ens indivisum, ei maxime ratio unitatis convenire dicenda est, quod et est maxime ens, et est maxime indivisum. Atqui Deus imprimis est maxime ens, utpote absolute et infinite perfectum. Sed et est maxime indivisum. Duplex quippe indivisio consideratur in ente, prout est et dicitur unum: altera in his quae ad ipsam constitutionem cuiusque rei pertinent; altera, secundum quod unum ens in plura eiusdem rationis non dividitur [*Pr. Ph.* 452, IV; 456]. Prior modus indivisionis Deo maxime convenit ratione omnimodae simplicitatis suae naturae: alter vero, ex priori consequens, ob eiusdem naturae omnimodam immultiplicabilitatem. Id autem nulla ratione opponitur divinae Personarum Trinitati. Haec enim nullam in Deo compositionem arguit, ut ante declaravimus [425, nota]. Ergo quemadmodum summa simplicitas divinae naturae optime cohaeret cum Trinitate personarum in quibus ipsa subsistit, sic etiam cum eadem Trinitate optime cohaerere dicenda est divinae naturae immultipli-

cabilitas quae ex simplicitate consequitur. Praeterea, quamvis tres Personae divinae invicem distinguuntur, sunt tamen una eademque summa res per se necessaria et infinite perfecta. Necessitas proinde essendi et infinita perfectio convenit Personis divinis ratione essentiae cui plane identificantur, quaeque maxime una est unitate singularitatis. Quapropter, sicut ex pluralitate divinarum Personarum nulla ratione licet inferre plura existere entia infinite perfecta, ut paulo ante ostendimus [n. cit.], sic etiam ex eadem pluralitate minime fit consequens, plura dari entia per se necessaria. *In ipsa enim*, ait S. Thomas, *perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quaecumque ad eius perfectionem pertinent.* (*Summa th.* 1. p. q. 27. a. 2. ad 3.)

SECTIO VII.

Quid censere licet quasi constitutivum divinae naturae.

456. **Quaestio solvenda eiusque utilitas.** — Ex his quae huc usque disputavimus de perfectione divinae naturae, haud difficulter resolvi potest quaestio passim agitata, de *constitutivo*, ut aiunt, divinae naturae. Etsi enim Deus sit res maxime simplex, pluribus diversisque conceptibus in mente nostra repraesentatur propterea quod ad illius cognitionem non assurgimus nisi ex contemplatione rerum creatarum. Perfectiones porro in creaturis a Deo participatae in una eademque re, non solum distinguuntur invicem, sed mutuo sic subordinantur, ut una proprietas oriatur ex alia, et haec rursus ex alia priori, quousque ventum fuerit ad ipsa constitutiva rei cuiusque essentialia, quae propterea intelliguntur quasi perfectio suprema (non habens se priorem) inter omnes, quae rem constituunt in certo ordine entium, et ab omnibus aliis

distinguunt. Sic ex. gr. vis appetitiva humanae voluntatis ex intellectiva, et haec ex immaterialitate ipsa animae derivatur [207]. Iure igitur quaeri potest, an secundum imperfectum modum intelligendi inter rationes multiplices, quas de Deo iam asseruimus ut eius summa perfectio quadantenus in mente nostra adumbretur, assignari possit aliqua, quae intelligatur in Deo esse quasi suprema radix ceterarum, et ex qua proinde hae velut a priori demonstrari valeant. Vides igitur totam hanc disquisitionem esse plane methodicam. Utilitate tamen minime vacat. Ut enim optime notavit Card. Franzelin: " Sicut distinctio perfectionum Dei secundum diversas rationes necessaria est, ut defectum intensionis unius conceptus nostri extensio per conceptus plures aliquatenus suppleat: ita determinatio, quid in Deo instar *essentiae* declarato modo concipi debeat, conciliabit unitatem multiplicitati rationum, sub quibus Dei perfectiones cogitamus, cognitionemque nostram reddet profundiorem et simplicitati sui obiecti magis accommodatam. „ (*De Deo uno*, th. XX.)

457. **Praenotio supponenda.** — Ut autem propositae quaestionis solutio facilior evadat, et ipsi termini exactius intelligantur, revocanda est in memoriam distinctio alibi tradita [*Pr. Ph.* 96] inter essentiam rei *physice* et *metaphysice* consideratam. Physice spectatur, quum rei constitutiva exhibentur secundum statum quem habent citra praecisionem mentis. Hoc modo, si de rebus subsistentibus agatur, essentia est ipsamet earumdem *substantia;* ac propterea si composita est, ut principia physice rem constituentia iure assignantur materia et forma. Dicuntur autem *proprietates* essentiae, sic spectatae, quae reipsa ab ea distinguuntur, ab ea tamen naturali dimanatione procedunt, ut sunt facultates omnes naturales. In metaphysica vero consideratione, tamquam praedicata rei essentialia, ea dumtaxat spectantur quibus primo res intelligitur constitui in suo esse, quae ratio sunt ceterorum, tametsi haec minime ab eis reipsa distinguantur. Hoc modo ex. gr. immortalitas consideratur non ut essentiale constitutivum, sed per modum proprietatis consequentis essentiam animae rationalis, quamquam nulla

fingi debeat distinctio realis inter utramque. Porro ad hanc considerationem spectat definitio quidditativa cuiusque rei quae traditur per genus proximum et differentiam specificam. Ad hanc etiam, latiori quadam acceptione, revocatur distinctio in Philosophia Prima adhibita inter essentialem rationem entis transcendenter accepti, eiusque proprietates [*Pr. Ph.* 450].

Age vero patet I. quaestionem propositam minime referri posse ad essentiam Dei physice consideratam. Ita enim si sumatur, involvit constitutive perfectionem omnem quae reipsa Deo competit. In eo quippe non licet invenire ullum accidens, neque aliud quidpiam quod non sit ipse Deus.

Patet II. minime etiam expostulari posse in re praesenti proprietates, quae ad essentiam comparate compositionem ullam metaphysicam seu virtualem cum ea efficiant: tale enim genus compositionis est omnino alienum a divina simplicitate [425]. Quocirca constitutivum essentiae divinae quod quaerimus, concipi debet respectu suarum proprietatum ad eum fere modum, quo formalis ratio entis communissimi se habet ad suas proprietates transcendentes: sic quippe in tuto manebit distinctio, virtualis quidem, sed *late tantum praecisiva*, quam unice fas est Deo attribuere.

THESIS XI.

Essentia Dei, metaphysice considerata, optime exprimitur per hoc, quod sit IPSUM ESSE, *irreceptum scilicet seu per se subsistens.*

458. ***Probatio.***— Cum essentia rerum creatarum, metaphysice spectata, per genus et differentiam explicetur; id autem minime locum habeat in divina natura: eae seligendae sunt notiones ad illam metaphysica quasi definitione comprehendendam, quae cum genere et differentia

analogiam aliquam referant. Atqui id optime efficitur per hoc quod Deus dicitur *ipsum Esse*. Ergo hac formula optime exprimitur essentia Dei metaphysice considerata.

Probatur minor. Deus dicitur *ipsum Esse*, quia est *Ens cuius essentia est esse;* unde esse divinum dicitur etiam *irreceptum* seu *per se subsistens*. Quare hic conceptus, ut a nobis apprehenditur, duplici ratione coalescit. Prima est communissima ratio entis: altera exprimit proprium modum divinae entitatis, per hoc nimirum quod esse non sit quasi adveniens alicui quidditati vel ex ea quocumque modo profluens, sed sit ipsa divina quidditas. Atqui prima ratio optime adhibetur loco generis, h. e. secundum quamdam analogiam cum genere: altera vero optime tenet vicem differentiae. Prob. hoc per partes.

I. Ac primo quidem communissima ratio entis rectissime hic usurpatur ad instar generis. Per hoc enim exprimitur convenientia, analogica quidem, quae intercedit Deum inter et creaturas. Etsi enim plures aliae existunt notiones quae propria affirmatione dicuntur de Deo et creaturis, ipsa tamen notio entis longe exactius in re praesenti accipitur. Ratio est, quia assignare oportet illud praedicatum, secundum quod omnia Deo assimilantur ut universali principio totius esse. Constat autem, hoc aliud non esse quam ipsam communissimam entis notionem. Hinc S. Thomas observat, prae ceteris aliis nominibus, nomen entis aptius esse ad divinam substantiam significandam, quia scilicet alia nomina dicunt esse particulatum, nomen vero entis nullum particularem modum essendi coarctat, sed se habet indeterminate ad omnes. (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 11., 1. *Dist.* 8. q. 1. a. 1.)

II. Rectissime etiam per modum quasi differentiae assignatur *subsistentia* seu *irreceptio* τοῦ esse divini. Tria enim sunt munera differentiae specificae, nimirum rem primo constituere in proprio entis gradu quem obtinet, secernere ipsam a ceteris, ac veluti radicem exhibere omnium reliquarum proprietatum. Atqui haec tria optime declarantur per hoc quod Esse divinum dicatur irreceptum seu subsistens. Primum quidem, quia haec notio non habet

aliam se priorem, nisi hanc, quod scilicet Deus sit prima mundi causa efficiens [415]. Atqui hoc attributum, nimirum primae causae efficientis, utpote contingenter et ex tempore Deo conveniens, nequit assignari ut essentiale constitutivum divinae naturae. Discernit secundo haec nota Deum ab omni alio: solus quippe Deus est suum esse, cetera vero esse quidem habent, sed minime sunt illud ipsum esse quod habent. Denique ex hac nota ceterae omnes perfectiones divinae quasi a priori demonstrantur, ut manifestum fit ex iis quae in tota hac Disputatione diximus.

Potest etiam confirmari integra thesis ratione et auctoritate S. Thomae. Essentia rei cuiusque est id unde ipsa primo ac per se denominatur ens. Atqui, metaphysice loquendo, Deus primo et per se intelligitur denominari ens eo quod seipso sit, seu sit ipsum Esse per se subsistens. " Cum in omni quod est, ait S. Thomas, sit considerare *quidditatem suam* per quam subsistit in natura determinata, et *esse suum* per quod dicitur de eo quod est in actu; hoc nomen *res* imponitur a quidditate sua secundum Avicennam, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et *ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua.* „ (1. *Dist.* 8. q. 1. a. 1.)

Solvuntur difficultates.

459. ***Obiectio I.*** — Constitutivum quod quaerimus, videtur potius reponendum in infinitate. Deus enim ab omnibus intelligitur ut ens quo nihil melius cogitari possit. Atqui id non perfectionem aliquam determinatam exhibet,

sed cumulum potius omnium perfectionum, qui divina infinitate continetur.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem *dist. mai.* Et hoc communi conceptu exhibetur essentia Dei physice spectata, *conc.;* exhibetur constitutivum quasi metaphysicum divinae essentiae, *neg.*

Nominalibus et Scotistis arrisit opinio quae essentiam divinam in attributo infinitatis reponit. Id autem triplici modo explicatum est. Primo ita ut infinitas accipiatur pro cumulo omnium perfectionum, quo sensu, ut ante diximus [432], perinde accipitur ac cum Deum fatemur *absolute perfectum.* Iam vero id exhibet quidem essentiam divinam physice spectatam, non vero si metaphysice consideretur, ut patet ex argumentis quae attulimus. Secundo accipitur divina infinitas sensu maxime proprio et formali quem num. cit. declaravimus et Scotus appellat infinitatem *intensivam.* Sed neque in hoc reponi potest essentia Dei, metaphysice spectata, ob eamdem rationem. Talis quippe infinitas seu perfectionis immensitas non concipitur ut primum quod reliquorum sit principium, sed potius tamquam modus qui essentiam consequitur. Tertio denique solent nonnulli hanc sententiam tueri dicendo, radicalem a se intelligi infinitatem, i. e. proprietatem divinae naturae ratione cuius oportet, ea sit absolute et infinite perfecta. Sed nemo est quin videat, hac una responsione rem non declarari. Explicandum quippe remanet quae sit haec proprietas seu radix. Nos vero dicimus cum S. Thoma, eam optime exprimi per hoc quod Deus dicatur ipsum Esse per se subsistens. *Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. . . . . Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus.* (*Summa th.* 1. p. q. 4. a. 2., q. 7. a. 1.)

Obiectio II. — Inter gradus quos in rebus distinguimus, supremus est vita intellectualis. Atqui essentia Dei metaphysica exhibere debet supremum gradum, in quo res ei assimilantur, addito eo quo ab eis discernitur.

Ergo essentia Dei metaphysica explicari potius debet per vitam intellectualem prout haec est ei propria, dicendo ex. gr. eum esse *intellectionem subsistentem.*

Respondeo. *Dist. mai.* Si de rebus creatis est sermo, *conc.;* si absolute loquimur, *neg. Contradist. minore, neg. conseq.*

Sedulo distinguere oportet *esse participatum* ut sic, et *esse absolute* spectatum. Si primo modo consideretur, exhibet infimum gradum realitatis qui rebus convenit: non importat enim ceteros altiores gradus, puta vitae, sensus, intelligentiae, sed seipsum dumtaxat. Hoc modo mineralia dicuntur esse tantum, plantae esse, et vivere, bruta esse, vivere, et sentire, homo denique esse, vivere, sentire, et intelligere. Quod si alio modo spectetur, absolute nimirum, altius quiddam concipitur: sic enim a sui formali ratione nullam essendi nobilitatem praecidit, atque adeo non potest per se subsistere nisi intelligere et alia quaevis bona complectatur. Hinc divina natura longe excellentiori ratione exhibetur dicendo eam *ipsum esse*, quam *ipsum intelligere per se subsistens.* Apposite rursus Angelicus. " Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia quae definite rei species exprimunt: unde hoc nomen *Qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. III. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 10. a. 1. ad 9.) Et alibi. " Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum *Esse* praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur De div. nom. c. 5. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae, sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 2. a. 5. ad 2.) Ex quo illud facile intelligitur,

attributa quibus perfectionem determinati ordinis Deo attribuimus, puta cum dicimus eum esse vitam, sapientiam etc., minime significare gradum quemdam perfectiorem ipso *Esse subsistente*, sed exprimere potius perfectionem determinati ordinis tamquam in radice comprehensam in ipso esse subsistente, utpote cui debetur sine ulla mensura perfectio cuiusque ordinis.

Obiectio III. — Ratio expressa per hoc quod Deus dicitur *ipsum Esse*, convenit ipsis divinis proprietatibus. Atqui constitutivum metaphysicum debet essentiam distinguere etiam a proprietatibus. Ergo minus recte eiusmodi constitutivum assignatur.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus haec ratio non debeat esse de formali intellectu proprietatum, *neg.;* quatenus hae proprietates debeant *expresse* exhibere quod *implicite* dumtaxat continetur in ea notione, *conc. Contradist. minore, neg. conseq.*

Solutio patet ex his quae praemissa sunt. Diximus enim [457], proprietates se habere ad essentiam in Deo, sicut unum, verum, et bonum dicuntur esse passiones seu proprietates entis in communi. Sicut igitur ratio entis est de formali conceptu unitatis, veritatis, et bonitatis: ita constitutivum quasi metaphysicum divinae naturae est de formali conceptu proprietatum quarumcumque divinarum: quemadmodum ex entitate, prout huiusmodi, inferimus quasi a priori entitatem unam, veram, et bonam: ita ex eo quod Deus sit ipsum esse per essentiam, quasi a priori etiam colligimus, eum per essentiam esse infinitum, esse aeternum, esse immensum, et ita porro. Quocirca non est necesse recurrere ad explicationem a nonnullis adhibitam, qui constitutivum metaphysicum, quo Deus dicitur ipsum *Esse*, sic declarant, quod Deus non sit ab alio, neque ut a causa producente, ut creaturae, neque ut a principio Deo interno, ut divinae Personae, neque per virtualem quasi emanationem, secundum nostrum intelligendi modum, ut divinae proprietates. Non enim opus est in re, ceteroquin plana, his tricis implicari, quae eam potius videntur obscurare. Cum itaque Deum dicimus ipsum Esse,

et in eo collocamus constitutivum quasi metaphysicum naturae divinae, id unum intelligimus cum S. Thoma, *esse* scilicet *irreceptum* seu *per se subsistens*, quibus dicendi formulis Angelicus excludit tum dependentiam a causa efficiente, tum distinctionem quamcumque etiam virtualem inter essentiam et esse divinum.

SECTIO VIII.

Refutatio pantheismi.

460. **Argumentum.** — Pro coronide eorum quae huc usque de natura divina disputavimus, adiicienda nunc est brevis expositio ac refutatio putidissimi erroris qui sub *pantheismi* nomine hac nostra aetate celebratur ac multorum mentes miserrime deturpat. Quamquam vero huius delirii absurditas totidem demonstrationibus clarescat, quot in hac et praecedente Disputatione adhibuimus ad existentiam Dei eiusque attributa comprobanda, expedit tamen specialem hunc tractatum habere, quo praesertim pateat, quantum ab omni ratione aberret commentum quod nonnulli nunc temporis minime verentur quasi philosophiae culmen incautae iuventuti proponere.

461. **Summa huius erroris.** — Huius porro doctrinae virus, ut ipsum nomen *pantheismi*, vel etiam *monismi*, significat, eo tandem redit, ut res omnes mundanae cum Deo identificentur in una eademque numero substantia seu realitate, pro eo quantum vel ex ea ut partes ex toto deciduntur, vel eam quasi totidem ipsius modificationes seu phaenomena determinent. Hinc tres numerantur generales formae quibus haec doctrina exhiberi solet. Prima vocatur pantheismus *emanasticus*, sive etiam *emanationis transeuntis:* quo nimirum, corrupto genuino creationis conceptu, res ex substantia divina, facta divisione vel diffusione, ceu partes ex toto vel radii ex luce derivari dicuntur. Altera

vocatur pantheismus *immanens* in eo consistens, ut Deus a ceteris non distinguatur nisi ut res a suis modificationibus in quas immanente sua activitate se se explicat et prodit. Tertia denique forma pantheismus appellatur *idealis* a praecedenti nihil differens, nisi quod immanentem substantiae divinae evolutionem phaenomenicam dumtaxat ponit seu idealem, transcendentalem scilicet idealismum pantheismo consocians, ac obiectum cogitatum cum cogitante mire confundens. Patet autem, in hac et praecedente forma, non minus quam in priori, nullum dari locum creationi: immo, si quis attente consideret, ex negato vel adulterato creationis conceptu totum pantheismi delirium primo enatum est. Haec etiam est ratio quamobrem error istiusmodi, tametsi adeo abnormis, ab antiquissimis retro temporibus tam late mentes plurium occupaverit. Naturalis enim ratio factum creationis evidenter quidem demonstrare potest, ut suo loco patebit, propria tamen notio actionis creativae est ab experientia remotissima [*Pr. Ph.* 622, 627]. Nihil mirum proinde si non pauci soli experientiae plus aequo fidentes ipsum factum creationis, vere et proprie eiusmodi, inficiati fuerint; ex quo deinde pronum erat inferre, nihil existere a Deo in substantia diversum, quae est summa huius erroris.

462. **Praecipui veteres et recentiores pantheistae.** Exposita doctrina, ut modo diximus, pervetusta est, et alicubi systema nedum philosophicum sed religiosum etiam constituit. Praecipui eius fautores hi recensentur.

I. **Pantheismus Indicus.** — Primo itaque hunc errorem continet religio Brahmanica, late penes Indos diffusa, cuius monumenta primo scripto complexus est seculo XIV ante Christum Vijasa quatuor libris quos Vedas appellant. Huius Vedanticae philosophiae summa in eo est, ut unicum Esse agnoscatur, unica substantia *Brahm*, et quidquid Brahm non est, tamquam illusoria apparentia reiici debeat. Variis imaginibus explicatur mundi ortus ex placitis huius doctrinae. Modo enim Brahm assimilatur araneae sempiternae quae telam rerum quas videmus, e sinu suo continuo educit et vicissim in se reducit: modo dicitur esse instar

ignis cuius splendores sunt res quas percipimus, vel instar oceani cui res omnes quasi fluctus, spumae, guttae innatant: quandoque etiam effertur ut moles quaedam argillacea cuius formae sunt cunctae res singulares. Hinc actiones hominum Dei sunt actiones, qui solus omnia in singulis operetur. Ab hac philosophia parum abludit *Buddhismus*, nisi quod beatitudinem hominis minime collocat in identitate cum Brahm, sed hunc etiam perpetuis mutationibus miserabili modo contorqueri dicit: quare tunc hominem beatum praedicat, cum aliquando ipsi in *Nirvana*, i. e. in nihilum absolutum abire contingat.

II. **Pantheismus Graecorum.** — Eamdem doctrinam professae sunt plures scholae Graecae philosophiae. In schola Ionica, quantum putare licet ex monumentis quae supersunt, unicum agnoscebatur principium, materiale tamen, quod se evolvit et ex quo omnia fiunt. Eleatenses, auctore Xenophane, propugnatoribus Parmenide, Melisso, et Zenone, *unum omnino esse* aperte professi sunt; quidquid vero praeter unicum hoc esse phaenomenaliter in rebus apparet, vel ut illusiones et mendacia sensuum, vel ut varias limitationes et adspectus unius eiusdemque esse traduxerunt. Stoici denique mundum tamquam ingens quoddam animal esse effutierunt, cuius anima sit ipse Deus, qui aeterna ac fatali evolutione materiam mundanam sibi inseparabiliter adiunctam in rerum singularum varietates distinguit, per quas ipse se manifestat.

III. **Gnosticismus, Neoplatonicismus.** — Haec est duplex schola eterodoxorum apud quos prima Ecclesiae aetate pantheisticus error in honore habitus est. Illi, praeter Christi doctrinam exotericam, esotericam aliam iactabant quam cum solis Apostolis communicasset, quamque ex illis ipsi accepissent. Isti vero, Neoplatonici scilicet, doctrinam Christianam mancam et imperfectam arbitrati, eam placitis philosophiae orientalis et graecae locupletare adnisi sunt. His vero omnibus commune est, ut, obliterata creationis notione, originem rerum a Deo per emanationem pantheisticam explicent, transeuntem quidem Gnostici, Neoplatonici vero immanentem.

IV. **Pantheismus mediae aetatis.** — Medio aevo tres pantheistae extiterunt. Primus est Ioannes Scotus Erigena qui saeculo IX in opere philosophico cui titulus, *De Naturae divisione*, nihilum illud, unde ex fidei doctrina res omnes creatae sunt, ipsam *naturam divinam* esse docuit. Haec scilicet, quatenus non est *determinate* aliquid eorum quae sunt, recte dicitur *nihilum:* quatenus vero omnia entia sunt totidem naturae divinae determinationes et quasi adspectus, sic etiam asseritur ea esse omne id quod vere est, eaque fieri in omnibus. Sic ille. Saeculo vero XIII alii duo pantheistae prodierunt, videlicet Almaricus Carnutensis, eiusque discipulus David Dinantensis: quorum prior, ut ait S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 3. a. 8.), asseruit, Deum esse principium formale omnium rerum; alter vero, teste eodem S. Doctor (ibid.), *stultissime posuit Deum esse materiam primam.* Ad pantheismum etiam hac aetate accedebant qui in quaestione de universalibus realismum exaggeratum propugnabant.

V. **Pantheismus Spinozianus.** — Scissis a catholica unitate animis per reformationem protestanticam, pantheismum a Iordano Bruno resuscitatum Baruch seu Benedictus Spinoza, hebraeus origine, tum christianus, nullam denique professus religionem, saeculo XVII geometrica quadam ratione demonstrare studuit in opere cui titulus, *Ethica ordine geometrico demonstrata.* Praestituta sequenti substantiae definitione: *Pro substantia intelligo id, quod in se est et per se concipitur, seu cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei ut formetur:* huius definitionis beneficio ulterius docet, substantiam non posse ex alia produci substantia, ideoque, praeter Deum, substantiam nullam cogitari posse. Hinc quasi consectarium derivat, nonnisi unicam extare substantiam eamque infinitam, cuius duo generalia attributa, cogitatio nimirum et extensio; utrumque deinde hoc attributum per modos et modorum modos magis etiam evolvi, donec per infinitam modorum seriem ad modos omnino determinatos et finitos pervenitur, qui entia sunt individua. Ex hac pestilentissima doctrina pronum erat inferre, ut revera infert hic sophista, sequentia

consectaria, ad ordinem religiosum et practicum quod spectat: nimirum Deum esse simul causam et effectum, activum et passivum, ei minime competere personalitatem distinctam a reliquis, eiusque vitam sitam in continua illa explicatione secundum modos modorumque modos de qua dictum est: unicum esse intellectum, unicam voluntatem, nempe hominis; omnia esse bona et honesta, malumque non esse nisi phaenomenice tantum oppositum legibus quibusdam particularibus, non vero legibus universalibus; inclinationes proinde omnes seu passiones hominis utpote divinas esse sequendas.

VI. **Pantheismus idealis.** — Ad culmen absurditatis hoc delirium evexerunt aetate nostra somnia rationalismi transcendentalis. Ipsissimam tamen crambem recoquunt quam a philosophia Vedantica et Eleatensi habebamus, addita solum mirifica expositionis obscuritate qua nulla maior facile excogitabitur, et incredibili temeritate qua res undequaque abnormes quasi totidem axiomata asseruntur, quin rationem ullam vel levissimam in tanto verborum fastu expiscari valeas, qua dicta vel probentur vel alia ex aliis nexa intelligantur. Debetur maxima ex parte formalismo Kantiano [*Pr. Ph.* 341, seqq.]. Cum enim tota forma cognitionis nostrae sit a subiecto, a quo juxta Kantium procuditur ipsa ratio entis, mundi, subiecti et causae, facillimum erat inferre, haec omnia esse unum idemque, neque aliam realitatem habere nisi in quodam quasi puncto absolutae indifferentiae. Atqui sic revera philosophati sunt I. G. Fichte, F. W. I. Schelling, G. W. F. Hegel, qui omnes subiectum cogitatum cum obiecto cogitato transcendenti confundunt, et a Fichte *Ego*, *Absolutum* a Schelling, *Idea* demum vel *Fieri* ab Hegel vocatur (1).

---

(1) Qui haec somnia latius exposita velit, adeat L. De San (*Cosmol.* P. 1. c. 1. § 2.), apud quem inveniet etiam uberiorem expositionem errorum quos recitavimus. Confer etiam T. Pesch (*Institutiones Philos. Naturalis*, n. 259, seqq.), I. Kleutgen (*Filosofia antica*, tratt. 7. c. 7.).

THESIS XII.

Pantheismus, sub quacumque forma proponatur, commentum est Deo summe iniuriosum, omni rectae rationi penitus adversum, et in disciplina morum perniciosissimum.

463. ***Probatio I. partis.*** — Ut patet ex tradita expositione pantheisticae sententiae, identitas quae in ea asseritur Deum inter et res ceteras, revocatur ad triplicem modum identitatis quem S. Thomas expendit et refutat (1. *Cont. Gent.* c. 17, 26, 27.). Vel enim fingitur Deus quasi materiale substratum rerum omnium, vel exhibetur ut anima seu forma materiam vivificans, vel denique confunditur cum esse communissimo seu transcendente. Atqui nihil horum sine ingenti blasphemia et maxima impietate dici potest. Etenim

I. Prior hypothesis facit Deum ens maxime in potentia, adeoque imperfectum et transmutabile omnino. Deus autem, ut patet ex praecedentibus, est actus purissimus, absolute perfectus, et omnino intransmutabilis.

II. Altera hypothesis repugnat etiam summae divinae actualitati ac perfectioni. " Ex unione formae et materiae, ait S. Thomas, resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius; in Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur, Deum esse formam unitam alicui rei. Adhuc: quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma. „ (*Cont. Gent.* l. c.)

III. Tertia denique hypothesis manifeste repugnat divinae infinitati, ut ante demonstratum dedimus [435].

Immo recta impetit ipsam Dei existentiam, quod Angelicus sic luculenter ostendit. " Quod est commune multis, ait, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione. Sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus: homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, et homo communis, et Plato. Multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid praeter res omnes existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum est autem supra, Deum esse aliquid non solum in intellectu sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium. „ (*Cont. Gent.* l. c.)

464. ***Probatio II. partis.*** — In hac parte consideramus hunc errorem in summa et immediata oppositione quam habet ad rectam rationem. Iam age, alterum de duobus necessario fateri oportet in hac doctrina. Vel enim omnis rerum distinctio ac varietas quam cernimus in hoc mundo adspectabili, non est nisi quaedam apparentia et fallax illusio, nec propterea datur nisi unum ens immobile, ut Parmenides et Melissus aiebant: vel haec rerum distinctio ac varietas retinetur quidem, sed una cum identitate omnium in una eademque absoluta realitate. Atqui utrumque rationi penitus adversatur. Ergo.

Probatur minor quoad 1. partem. Nam omni rectae rationi adversatur hypothesis quae ordinem quemlibet nostrarum cognitionum pervertit. Atqui id habetur, si omnis rerum distinctio et varietas denegetur, ut abunde suo loco demonstravimus [*Pr. Ph.* 351]. Illud etiam huc accedit quod haec fallacia seu illusio foret in intellectu, qui unus supponitur et divinus seu infinitus. Mens itaque infinitae perfectionis suapte natura ferretur et quidem ab evidentia maxima coacta in infinita iudicia omnino falsa et erronea, quot nimirum sunt ea quibus ut distincta et diversa habemus quae nobis obversantur!

Probatur minor quoad 2. partem. Nihil certe in ratione consistere potest corruente primo cognitionis principio, contradictionis scilicet [*Pr. Ph.* 441, seqq.]. Atqui manifeste corruit hoc principium, si concedatur rerum distinctio et varietas quam in hoc mundo cernimus, retenta tamen unitate realitatis, seu substantiae quam pantheistae fingunt. Sic enim dicendum foret, unam eamdemque substantiam esse simul corpus et spiritum, finitam et infinitam, simul etiam volentem et nolentem, immutabilem et mutabilem, aliaque eiusdem generis praedicata suscipientem se invicem omnino excludentia. Patet autem nihil magis adversari posse primo contradictionis principio, quam quod in affirmatione eiusmodi continetur.

Dicetur fortasse, hoc argumentum sua vi destitui, si transiens dumtaxat pantheistica emanatio admittatur. Sed hoc negandum plane est. Deus enim simplicissima res est, neque habet quidquam quod Deus non sit. Si itaque res aliqua dicatur esse de substantia divina, non vero ex nihilo per veri nominis creationem, haec res Deus sit oportet. Quocirca quaecumque ponatur emanatio rerum de divina substantia, citra creationem, semper illud necessario consequens est, ut nulla res existat nisi Deus, adeoque cum non sit nisi unus Deus, omnis rerum diversitas quam in hoc mundo cernimus, vel est mera illusio, vel receptaculum impossibilium generis cuiuscumque.

465. ***Probatio III. partis.*** — Patet denique ex dictis, quanta sit ruina in doctrina morum, quae ex pantheismi systemate sua sponte derivatur. Nam primo quidem de medio aufertur Deus, ac putissimus inducitur atheismus. Deus enim pantheisticus certe non est Deus sed contradictionum cumulus. Redditur deinde impossibilis quaecumque lex moralis: nam ipse homo in doctrina pantheistica fit Deus, ideoque ens plane independens. Quin discrimen quodlibet boni et mali moralis radicitus extirpatur. Si enim Deus solus omnia operatur, ergo nulla est operatio mala, nulla inclinatio quantumcumque turpis non sequenda. Omne denique sociale consortium est impossibile. Hoc enim ut existat, necessaria est multitudo, subiectio, et auctoritas:

patet autem haec tria esse verba sine mente in hypothesi pantheistica. Ceterum inutile est haec omnia longius persequi, quandoquidem homunciones istiusmodi ideo hoc systema amplectuntur et pro viribus tueri satagunt, ut sine Deo, sine lege, sine coercitione ulla in omne flagitiorum genus se ingurgitent, et excusationem aliquam propriae malitiae apud imbecilles accipiant.

Solvuntur difficultates.

466. ***Obiectio I.*** — Mens nostra naturaliter tendit ad unitatem. Ergo videtur dicendum, unam dumtaxat entitatem latere sub diversis phaenomenis quae in natura conspicimus.

Respondeo. *Dist. antec.* Mens naturaliter tendit ad unitatem ordinis, *conc.;* ad unitatem unius eiusdemque rei per se indivisae, *subdist.;* in rerum omnium principio efficiente, finali, et exemplari, *conc.;* secundum placita philosophiae pantheisticae, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Verissimum est, omnem rerum diversitatem immo et contrarietatem, reduci tandem debere in aliquam unitatem, et hoc ex profunda illa ratione quam ante [417, not.] attulimus ex S. Thoma. " Oportet, ait, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur..... Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt ad invicem distincta sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 5.) Patet autem, hanc unitatem esse simpliciter quidem seu per se in ipsa causa, per accidens vero et secundum quid, ordinis scilicet, in iis quae a causa procedunt. Nec refert quod creaturae dicantur divinam bonitatem *participare.* Ut enim idem S. Doctor observavit: " Creaturae non di-

cuntur divinam bonitatem participare, quasi partem essentiae suae, sed quia *similitudine divinae bonitatis* in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte. „ (2. *Dist.* 17. q. 1. a. 6. ad 1.) Et alibi. " Essentia divina non secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, sed solum multiplicabilis est *secundum similitudinem quae a multis participatur.* „ (1. *Cont. Gent.* c. 75.) Confer quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 682].

Obiectio II. — Omnes res sunt cogitabiles a nostro intellectu. Atqui cognitio unitatem postulat cogniti cum cognoscente. Ergo intellectus noster unum idemque est cum rebus omnibus.

Respondeo. *Dist. mai.* Conceptu proprio vel improprio, *conc.;* conceptu proprio dumtaxat, *subdist.;* si sermo sit de obiecto proportionato, *conc.;* si sermo sit de obiecto quolibet, *neg. Dist. pariter min.* Cognitio postulat unitatem identitatis cogniti cum cognoscente. *neg.;* unitatem assimilationis, *subdist.;* intentionalis, *conc.;* in natura, *rursus dist.;* univocae vel analogicae, et etiam univocae si sermo sit de obiecto proprio, *conc.;* semper univocae, *neg.* Tota haec distinctio patet ex his quae late disputavimus in II. Parte agentes de humano intellectu, nec opus est ea retractare.

Instabis. Ut cognitioni veritas constet, necesse est ratio cogitata talis sit in rebus qualis repraesentatur. Atqui ratio entis in cogitatione repraesentatur ut una et indivisa. Ergo sic etiam in rebus sit oportet, adeoque omnes sunt unum idemque ens.

Respondeo. *Dist. mai.* Quantum ad modum quo concipitur, *neg.;* quantum ad id quod concipitur, *subdist.;* in cognitione directa, *conc.;* in cognitione reflexa, *neg. Contradist. min.* Et haec unitas seu indivisio se tenet ex parte modi quo concipitur, *conc.;* se tenet ex parte ipsius obiectivae rationis quae concipitur, *subdist.;* in ordine reflexo, *conc.;* in ordine directo, *neg.*

Etiam haec distinctio manifesta fit ex his quae in III. Disputatione Logicae late disseruimus agentes de univer-

salibus. Scilicet, ut ceteri conceptus communes, sic etiam communissima notio entis spectari potest, prout est directe a mente apprehensa, et iterum prout est reflexe a mente recogitata. Si primo modo consideretur, est quidem in rebus id quod ea notione concipitur; omnia siquidem in ea ratione assimilantur, tametsi analogice. Modus tamen quo concipitur non est nisi ex parte mentis. Ea enim praecise concipitur id secundum quod omnia sunt et vocantur entia, neglectis seu non apprehensis peculiaribus rationibus quibus singula in proprio gradu suae entitatis constituuntur. Quod si sermo sit de ordine reflexo cognitionis nostrae, patet, non opus esse, ut extra mentem inveniatur id ipsum quod tali cognitione apprehenditur. Et ratio plana est. Per reflexam quippe cogitationem apprehenditur res secundum modum essendi quem in mente ea sortita est ope praecedentis cogitationis directae, qui modus, ut dictum est, se tenet ex parte mentis apprehendentis, non vero ipsiusmet rei apprehensae. Mirum est, quo pacto qui gloriantur profundissimum examen transcendentale instituisse de valore cogitationum nostrarum, turpiter haereant in notionibus quas in ipso limine logicae agnoscere oporteret!

Instabis iterum. Videtur impossibile, detur determinatio quaepiam qua reipsa multiplicetur ratio entis. Nam haec vel esset positiva, vel negativa. Atqui non potest esse positiva, quippe extra ens nihil positivum invenire licet: nec etiam potest esse negatio, nihilum quippe nullius est differentia.

Respondeo. *Dist. assumptum.* Si haec determinatio concipienda foret per modum quo differentia additur generi, *conc.;* si ea concipi debet per modum expressioris conceptus dumtaxat unius rationis analogice apprehensae, *neg.* Hinc concedo quidem, hanc determinationem esse positivam, sed nullum propterea habetur inconveniens, ut in Philosophia Prima [th. I] late declaravimus.

Obiectio III. — Substantia, utpote quid absolutum, per se concipi debet. Atqui nullus effectus per se concipitur, quandoquidem ordinem habet ad causam. Ergo non datur nisi substantia infecta, Deus scilicet.

Respondeo. *Dist. mai.* Quatenus excludit relationem ad aliud ut ad subiectum inhaesionis, *conc.;* quatenus excludit quamcumque aliam relationem, puta ad causam etiam efficientem, *neg. Contradist. minore, neg. conseq.* Vide alibi dicta [*Pr. Ph.* 514.... 517].

Instabis. Quae nihil inter se commune habent, unum nequit esse causa alterius. Atqui substantiae diversae nihil inter se commune haberent. Ergo impossibile est, ut una substantia producatur ab alia.

Respondeo. *Dist. mai.* Quae nihil inter se commune habent *numero*, unum nequit esse causa alterius, *neg.;* quae nihil inter se commune habent communitate etiam similitudinis, *conc. Contradist. min.* Substantiae diversae nihil inter se commune habent numero, *trans.;* nihil inter se commune habent quatenus una alteri nullatenus assimilatur, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ut ante dictum est, effectus similitudinem quidem referre debet perfectionis quae est in sua causa efficiente, non vero debet cum ea identificari vel ex ea discerpi quasi tela aranei. Exemplo sit scientia quae in mente discipuli gignitur a scientia magistri. Talis porro sit oportet convenientia quae intercedit inter substantiam productam et substantiam producentem. Transmisimus vero primum membrum minoris, quia nihil etiam prohibet, detur aliquid *numero* idem commune duabus substantiis licet diversis. Sic divina et humana natura in composito theandrico conveniunt in unam eamdem numero hypostasim; tametsi natura humana sit vere creata a natura divina.

Obiectio IV. — Quemadmodum si nummo aureo addatur argenteus, summa utriusque maioris pretii est quam nummus aureus seorsum sumptus; sic etiam si aliqua alia perfectio existeret extra Deum, ea simul accepta cum Deo esset quid perfectius solo Deo. Atqui nihil perfectius cogitare licet ente infinito, quod est Deus. Ergo praeter Deum nihil inveniri potest.

Respondeo. *Neg. mai. et paritatem.* Ut suo loco declaravimus [414], ut unum in altero eminenter contineri dicatur, minime sufficit hoc sit eo nobilius. Licet proinde

nummus aureus, puta 20 libellarum, nobilioris pretii sit quam nummus argenteus, puta 5 libellarum, non propterea dici potest hic in priori eminenter contineri. Nihil proinde mirum, si simul sumpti valorem maiorem exhibeant quam si seorsum unus ab alio accipiatur. Contra ens infinitum, sive Deus, ut prima ceterorum causa efficiens, eorumdem perfectionem omnem eminentissime continet. Quare si simul sumantur non plus perfectionis dabunt quam sola perfectio divina; et esset quid simile, si nummus aureus idem in se manens vim haberet producendi nummos argenteos a se distinctos. Ad rem S. Thomas. " Bonum creatum, ait, additum bono increato non facit aliquid maius. Quia si duo participantia coniungantur, augeri potest in eis quod participatur, sed si participans addatur ei quod per essentiam est tale, non facit aliquid maius: sicut duo calida adiuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis.... omnia autem alia bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, *quia cuiuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso.* „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 5. a. 1. ad 4.)

Instabis. Videtur repugnantia in eo quod infinitum sit causa efficiens rei finitae. Tunc enim ratio limitationis quae est in re finita, reducenda foret, tamquam in principium, in ens infinitum. Atqui id fieri nequit nisi limitatio existat in ipso ente infinito, quod repugnat.

Respondeo. *Neg. assumptum.* Ad probationem *nego maiorem.* Ens enim finitum assimilatur enti infinito pro eo quantum est ens, non vero secundum quod deficit a ratione entis. Quapropter in ente infinito quaerenda est ratio secundum quam res finita est ens, non vero secundum quam est non ens: id enim habet ex se, siquidem nihil ex se habet. Quum vero dicimus rationem secundum quam res finita est ens, quaerendam esse in ente infinito, sermo est, ut diximus, de ratione causali, causae scilicet efficientis, finalis, et exemplaris, non vero materialis vel seminalis, ut pantheistae delirant. Egregie in hanc rem

S. Bernardus. " Sane esse omnium dixerim Deum, non quia illa sunt quod est ille, sed quia ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. Esse est ergo omnium quae facta sunt ipse factor eorum, sed *causale*, non *materiale*. „ (Serm. 4. in *Cantic.*) Et alibi. " Ipse (Deus) sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo solus est, qui suum ipsius est et omnium esse.... ex quo omnia *creabiliter*, non *seminaliter*. „ (5. *De Consid.* c. 6.)

Obiectio V. Philosophi veteres vix non omnes axiomatis loco pronuntiatum illud habebant, *Ex nihilo nihil fit*. Ergo omne fieri vel est inanis quaedam illusio, vel transmutatio divinae substantiae.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* Haec veterum philosophorum ignoratio vel oscitantia, in re tam gravi et naturali lumine manifesta, luculenter ostendit utilitatem summam atque adeo moralem necessitatem supernae revelationis, ut ea etiam quae naturali ratione de Deo investigari possunt, cuiusmodi profecto est factum creationis, convenientius et certius cognoscantur [*Pr. Ph.* 426]. Ceterum ea non debet esse ratio quamobrem vel creatio negetur vel sola divina revelatione cognosci posse dicatur. Apposite Angelicus. " Communis enim philosophorum positio ponentium ex nihilo nihil fieri.... veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit: unde principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat... Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una causa processionem.... In hac autem processione totius entis a Deo, non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio. „ (2. *Cont. Gent.* c. 37.) Atque haec modo sufficiant de hac re; plenius quippe explicabuntur in postrema Disputatione.

DISPUTATIO III.

DE VITA DIVINA

SECTIO I.

De perfectione divinae sapientiae generatim.

467. **Totius Disputationis argumentum.** - In Disputatione praecedenti ea attributa divinae naturae expendimus quae ad proprium eius *essendi* modum referuntur, quaeque a pluribus *quiescentia* vocantur. Reliquum est, prout initio polliciti sumus, ut ea consideremus quae pertinent ad operationem ipsius quaeque idcirco *operativa* dicuntur. In praesenti Disputatione divinam sapientiam ac voluntatem dumtaxat contemplabimur: huc enim pertinet primus modus operationis quae naturae cuipiam convenit, quae nimirum manet in ipso operante. Patet vero, perinde esse de sapientia divina ac voluntate agere, quam ipsam vitam divinam contemplari: secundum hoc enim Deus vivit, quod intelligit et vult.

468. **Existentia divinae scientiae.** — Iam age, Deum intellectu et eximia scientia gaudere, iure merito hic supponere licet. Id enim argumentum cosmologicum quo Dei existentiam comprobavimus, directe ostendit. Scientia praeterea principem locum procul dubio tenet inter perfectiones simpliciter tales, eaque propterea Deo formaliter tribuenda est. Accedit denique, quod haec perfectio proxime

pullulet ex ipsa immaterialitate seu spiritualitate substantiae, ut suo loco ostensum est [207]. Si itaque Deus est spiritus purissimus, intelligentia et scientia eaque summa praeditus esse debet. Cum porro haec nomina adhibemus de divinis agentes, semper habenda est prae oculis generalis regula quam ante tradidimus [420], ut scilicet removeatur semper omnis imperfectio quam vel ex modo significandi praeseferunt vel ex modo proprio creaturarum nanciscuntur. "Dicendum, ait Angelicus, quod ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite... Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest, ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est et retineatur quidquid perfectionis est. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 1. ad 2.) Ceterum, si ex istis nominibus seligere velimus quod nobilius videtur ad hanc perfectionem Dei designandam, hoc est *sapientia* profecto: siquidem eo significatur scientia non quaecumque sed perfectissima et suprema. Confer quae diximus [*Pr. Ph.* 381].

469. **Attributa divinae sapientiae.** — Facile etiam ex dictis colligere possumus generalia attributa seu dotes quibus divina sapientia insignitur. Quatuor praecipue numerantur.

I. Primo itaque consideranda est eius summa *simplicitas*, quae scilicet compositionem omnem sive realem sive etiam virtualem excludat. Nulla proinde diversitas est, si de divina sapientia agatur, substantiae, potentiae, et operationis, quemadmodum cernitur in sapientia creata: nulla etiam potest esse in Deo multitudo intellectionum, aut ullius speciei intelligibilis accessio quo divina mens actuetur et quasi

fecundetur. Haec enim omnia compositionem efficerent a divina natura Dei alienissimam.

II. Cum hac summa simplicitate divinae scientiae coniungitur *infinita plenitudo* perfectionis in ratione scientiae seu sapientiae. Quidquid proinde nobilitatis sive *intensive* sive *extensive* in ea ratione concipi potest, id sine ullo limite aut mensura de divina sapientia affirmari debet. Est propterea certissima et absolute infallibilis, clarissima atque evidentissima, perfectissime denique iudicativa et comprehensiva totius veri. Haec omnia patent etiam ex his quae ante disputavimus generatim de infinitate divinae perfectionis.

III. Tertio meretur specialem considerationem divinae sapientiae *aeternitas*. Nimirum praeclara illa definitio aeternitatis quam ex Boëthio paulo ante declaravimus [446], divinae sapientiae, qua talis est, adamussim omnino quadrat. Quemadmodum itaque divina substantia ratione suae aeternitatis initium, finem, ac successionem quamcumque plane respuit in suo esse; similiter etiam divina sapientia. Quare non aliter ea se habet sive ante sive postquam res contingentes evenerint, neque aliter modo ac si nihil unquam creatum fuisset aut creari debuisset, sed uno eoque plane immutabili intuitu quorumcumque temporum etiam possibilium seriem et differentias complectitur, quemadmodum visus noster se protendit ad ea quae in praesentia geruntur. Quare S. Thomas. " Quum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, *sicut in subiecta sibi praesentialiter*. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 9.)

IV. Quarto denique spectari potest divinae sapientiae *immensitas*, in amplitudine scilicet obiectorum ad quae se protendit. Nihil enim invenire licet quod quocumque modo sit intelligibile, quodque ulla ratione lateat divinae sapientiae intuitum. Hanc divinae scientiae perfectionem exprimere solemus cum dicimus, Deum esse in omnibus per *praesentiam*, ut suo loco exposuimus [436].

Haec aliaque his gemina explorata sunt per se ac sponte fluunt ex his quae in duplici praecedente Disputatione explicata sunt. Venio proinde ad ea quae minus apparent et speciali egent disquisitione.

THESIS XIII.

Deus se et alia perfectissime intelligit et comprehendit. Primo tamen et per se non intelligit, nisi seipsum.

470. ***Probatio I. partis.*** — Tametsi res explorata videri potest ex dictis quod in hac prima parte asserimus, speciatim tamen declarandum assumimus, ut propria et proxima eiusdem ratio constet.

I. Ac primo quidem manifestum est, Deum seipsum intelligere, ex ipsa propria natura intelligentis. Ideo enim quae solo sensu gaudent, sui conscientia privantur, quia cognitio sensitiva est actus organicus; quare intellectus, utpote facultas plane immaterialis et inorganica, in se perfecta reflexione redire potest. Atqui scientia divina cognitione constat maxime intellectuali et immateriali. Ergo Deus semetipsum cognoscit. Haec vero cognitio comprehensiva sit oportet. Ratio est, quia tanta est virtus Dei in cognoscendo, quanta est eius cognoscibilitas: utrumque enim nititur in eadem purissima actualitate divini esse. Atqui res dicitur cognitione comprehendi, cum ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est [307]. Ergo. Lege divum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 3.).

II. Quod vero Deus etiam alia a se intelligat et comprehendat, propriam et pulcherrimam rationem S. Thomas derivat ex eo quod Deus sit prima rerum omnium causa. Etenim si Deus est causa eiusmodi, virtus ipsius ad omnia se extendit, quatenus scilicet nihil quocumque modo est aut esse potest, nisi quatenus a divina virtute pendet aut

pendere potest. Quicumque autem comprehendit aliquam virtutem, necesse est comprehendat etiam ad quae ea virtus se extendit. Cum itaque Deus seipsum suamque virtutem comprehendat, necesse est cetera omnia intelligat et comprehendat. " Et hoc, addit Angelicus, etiam evidentius fit, si adiungatur, quod ipsum esse causae agentis primae, scilicet Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso eius intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius in quo est. „ (*loc. cit.* a. 5.)

471. ***Declaratio et probatio II. partis.*** — Deum *primo* et *per se* non intelligere nisi seipsum, expressa est sententia Aquinatis (1. *Cont. Gent.* c. 48.), et *hoc sensu tantummodo* recipimus quod nonnulli dicere solent, divinam scilicet essentiam dumtaxat esse *obiectum formale* (1) divini intellectus. Dicitur porro Deus *primo* seipsum cognoscere, quatenus, ut ibidem loquitur S. Doctor, ipse est *principale intellectum seu principaliter cognitum*, ideoque cetera a Deo non intelliguntur nisi ut ordinata aliqualiter ad ipsum, tamquam ad principium et finem. Dicitur deinde Deus semetipsum *per se* intelligere, quia divina essentia *ratione sui*, h. e. ex propria dignitate et actualitate, est obiectum actu intelligibile a Deo. Haec porro utraque conditio, ex mente eiusdem Aquinatis l. c., idcirco habetur in essentia divina, et solum in ea, respectu divini intellectus, quia Deus nihil cognoscit, nisi per suam essentiam, *tamquam per speciem adaequatam suo cognoscibili.*

Terminis ita declaratis, patet veritas rei quam asserimus.

I. Ac primo quidem manifestum est, Deum ipsum esse *principale* cognitum a divina scientia propterea quia unica

(1) De multiplici aequivocatione quae latere potest, cum obiectum appellatur *formale*, vide quae ante retulimus ex Ludovico de Lossada [255 nota].

quasi species intelligibilis divinae mentis est ipsamet eius essentia. Si enim divina essentia est unica quasi species qua veluti formatur acies divini intuitus in rebus cognoscendis, illud certe erit principale intellectum a Deo, quod principaliter repraesentatur per divinam essentiam. Atqui divina essentia principaliter non repraesentat nisi seipsam. Prob. hoc. Nam cetera sic repraesentantur per divinam essentiam, prout ontologice vera sunt seu intelligibilia. Atqui sunt ontologice vera seu intelligibilia, pro eo quantum sunt entia. Sunt autem entia per participationem. Ergo sunt ontologice vera et intelligibilia veritate et intelligibilitate participata. Atqui rursus evidens est ex terminis, ea quae sunt eiusmodi, non esse intelligibilia nisi ut sunt aliqualiter ordinata in Deum ut principium et finem, quod est proprium obiecti secundarii. Ergo divina essentia seipsam sic repraesentat divino intellectui, ut cetera nonnisi secundario contemplanda offerat et per quamdam quasi resultantiam. Id vero significatur cum dicitur Deus seipsum tantum *primo* intelligere.

II. Manifestum est etiam ex eadem ratione, Deum seipsum tantum *per se* intelligere. Unumquodque enim est actu intelligibile secundum speciem, qua est in intellectu ut forma et perfectio eius: unde generale illud principium, *Intellectus in actu est intellectum in actu.* (*Summa th.* 1. p. q. 85. a. 2. ad 1.) Ergo si divina essentia est sola quasi species intelligibilis divinae mentis, ipsa sola *ratione sui*, seu ratione suae actualitatis, est actu intelligibilis relate ad divinum intellectum. Cetera propterea non ratione sui id habent, sed in quantum essentia divina est intelligibilis species eorumdem; quod quo modo verificetur, paulo inferius declarabitur.

472. *Coroll. I.* — **Deus alia a se propria et distincta cognitione cognoscit.** — Ex dictis patet imprimis, creaturas omnes divinae cognitioni obversari non solum secundum communia praedicata ipsarum, sed secundum quamcumque differentiam sive specificam sive etiam individualem. Tantum enim se protendit divina cognitio, quantum se protendit causalitas divinae virtutis. Haec vero

se extendit ad perfectionem quamcumque quae relucet in creaturis. Ad perfectionem autem creaturarum pertinent non solum id in quo conveniunt, sed etiam ea per quae invicem distinguuntur. Quare, concludit S. Thomas: " Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 6. ad 2.)

473. *Coroll. II.* — **In Deo est perfectissima scientia eorum, quae actu non sunt, sed esse possunt.** Sequitur manifeste ex eodem principio. Si enim Deus comprehendit suam virtutem, necesse est intelligat omnia quae sunt in potentia suae virtutis. Atqui constat, non omnia actu esse quae sunt in potentia divinae virtutis. Quare S. Thomas. " Non oportet quod quaecumque quae scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint; sed solum ea quae vult esse vel permittit esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed quod esse possint. „ (*loc. cit.* a. 9. ad 3.)

474. *Coroll. III.* — **In Deo est perfectissima scientia malorum.** - Secus enim non perfecte cognosceret bona quorum ipse est causa. " Dicendum, ait Angelicus, quod quicumque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius c. 7. de Divin. Nomin., quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine.* „ (*loc. cit.* a. 10.) Addit vero S. Doctor, dari quidem in Deo scientiam malorum, sed non *ideam.* Idea enim accipitur vel ut exemplar in mente artificis, vel ut principium cognoscendi, per modum scilicet speciei intelligibilis. Neutrum vero competit malo ut malum est, praesertim respectu Dei.

"Dicendum, ait S. Thomas, quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni: *et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 3. ad 1.) Ex quo patet, rationem nominis minime intellectam fuisse a Rosminio, quum (*Teodicea*, n. 644.) effutiit, dari in Deo ideam archetypam etiam impiorum (1).

475. *Coroll. IV.* — **Multitudo cognitorum a Deo est infinita.** — Ita S. Thomas, ac manifeste sequitur ex praecedentibus. " Dicendum, ait, quod quum Deus sciat non solum ea quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae, ut ostensum est: haec autem constet esse infinita: necesse est dicere, quod Deus sciat infinita. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 12.) Scite autem ibidem observat sanctus Doctor, hoc non perinde intelligi debere, quasi Deus hanc multitudinem *numeraret*, cognoscendo scilicet partem post partem; in infinito enim quotcumque partes accipiantur, semper remanet aliquid extra accipientem. Cognoscit itaque Deus infinita absque ulla successione sed simul, propterea quod nimirum essentia divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo

(1) " Questa faccenda del tipo dell'empio è un'altra stranezza del Rosmini. Egli dice: *Anche l'empio trova il suo tipo eterno nell'ideale della divina intelligenza* (l. c.). In nota poi aggiunge: *Si tenga presente che l'idea del male non è cosa mala, nè il tipo dell'empio è macchiato di alcuna empietà.* Ma i tipi nell'ideale divino s'identificano coll'essenza divina, e sono l'essenza stessa divina in quanto imitabile in tale o cotal grado. Come dunque volete che nell'ideale divino ci abbia il tipo dell'empio? Ogni tipo dell'ideale divino esprime un bene, e Iddio vede il male in quanto deficienza dal tipo. S. Tommaso nelle *Quistioni disputate* cerca espressamente se il male abbia l'idea in Dio, ossia l'esemplare, il tipo, e lo nega; perocchè il male non è partecipazione, ma privazione di forma. Nondimeno Iddio conosce il male, in virtù del suo opposto, cioè del bene, di cui il male è privazione. *Ex hoc ipso quod malum non habet ideam in Deo, a Deo cognoscitur per ideam boni oppositi.* Qq. Disp. *Ver.* q. 3. a. 4. ad 7. „ M. Liberatore (*Degli Universali*, Opuscolo 6. pag. 36, nota).

sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt. Hic vero dubium controversumque manet apud Doctores, utrum haec cognita, secundum quod sunt cognita, h. e. actu terminant divinae mentis intuitum, dici debeant *categorematice*, vel *syncategorematice* dumtaxat infinita. De hac re ita Suarez. " Quaeret aliquis, an haec infinita dicenda sint categorematice an syncategorematice infinita, seu actu vel potentia. Videtur enim primum, quia illa omnia simul videntur; ergo, ut sic, actu sunt simul; ergo actu infinita... Et confirmatur. Nam si omnia illa quae simul cognoscuntur, simul essent in re, esset multitudo categorematice infinita: sed eadem sunt nunc in cognitione. In contrarium vero est, quia licet omnia simul sint cognita, tamen non aliter sunt infinita, quam in re esse possint, quia cognitio accommodatur rebus ipsis; sed in re non possunt esse, nisi syncategorematice infinita, quia non potest tota illa multitudo in re existere simul. Unde nihil referre videtur, quod in cognitione sint simul, si in re tantum fieri possunt successive, quia modus cognoscendi non variat modum quantitatis ipsius rei, nec res habet magnitudinem aut multitudinem suam (atque adeo ut sit finita aut infinita hoc vel illo modo), ex ordine ad cognitionem, quae illi extrinseca est, sed in ordine ad existentiam quam iuxta naturam suam habere potest..... Divus Thomas in hoc nihil aperte dicit; tamen eius discipuli videntur frequentius loqui priori modo. *Sed in re non videtur posse esse magna diversitas.* Nam omnes conveniunt in his. Primo, illa quae videntur, non esse in certo aliquo numero finito, nec posse perveniri ad finem eorum, numerando unum post aliud. Secundo, illa omnia simul cognosci, et ita esse simul aliquo modo, scilicet obiective. Tertio, totam illam collectionem non posse actu poni in re. *Quibus positis, fere de modo loquendi videtur esse controversia.* Mihi tamen placet posterior modus loquendi. Quia illa multitudo, quamvis simul cognita, talem habitudinem habet ad suam existentiam, ut ex intrinseca natura petat, non posse exhauriri quum fit: unde in sua intrinseca ratione includit hanc veluti potentialitatem, ut semper scilicet aliquid illius restet efficiendum. Et in hac potentialitate consistit ratio

infiniti syncategorematice: sicut, quamvis tempus totum simul cognoscatur, ipsum tamen, etiam cognitum, ens successivum est, quia talem habitudinem habet ad existentiam, ut non possit totum simul existere, sed pars post partem: similis enim ratio est de hoc infinito in potentia; includit enim in conceptu suo successionem quamdam in existentia seu productione sua. „ (In 3. p. D. 26. sect. 4. n. 11... 15.)

SECTIO II.

De praescientia divina futurorum contingentium.

476. **Quaestio tractanda eiusque difficultas.** — Controversiam aggredimur inter graviores sane gravissimam de habitu divinae sapientiae ad ea quae contingenter in tempore futura sunt, cuiusmodi praeprimis censentur quae libera optione creatae voluntatis eveniunt. Multorum sapientum iudicio ipse Aristoteles in re praesenti caecutivit (1. *Periherm.* c. 9.). Id certe affirmandum est de M. Tullio (*De Divin.* lib. 2. c. 7.), Marcione (apud Tertullianum lib. 2. c. 5.), I. Wicleffo (apud. Th. Waldensem to. 1. lib. 1. a. 1. c. 22, 25.), aliosque. Hi omnes scilicet permoti fuere communi illa difficultate quae in hoc negotio prima fronte se offert, ducta scilicet ex *necessitate* quam infallibilis praescientia praesefert, quaeque minus cohaerere videtur cum *contingentia* effectuum fortuitorum aut liberorum. Hinc alii cuncta necessario fieri dixerunt, adeoque de medio abstulerunt quamcumque liberam electionem; alii ut hanc libertatem tuerentur, quae nos agimus, antequam fiant, a Deo vel ignorari vel certa saltem scientia minime cognosci. impie dixerunt. Ad hanc posteriorem classem se recepit Romanus Orator, qui sophisma Aristotelicum (*Periherm.*

l. c.) refricans, sic alloquitur. " Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna: ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet. Sin certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna. Rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio. „ (*Divin.* l. c.) Ut igitur diligenter haec tractatio absolvatur, nonnulla more consueto praemittenda ducimus.

477. **Futura contingentia quae proprie dicantur.** — Ad declarationem terminorum quod attinet, haec observa.

I. *Praesens*, *praeteritum*, et *futurum* sunt differentiae temporis [193]. Est porro diligenter in memoriam revocandum quod in ipso Logicae limine [214, I] ex D. Thoma docuimus, duplicem scilicet futuri denominationem distingui oportere. Dicitur scilicet aliquid futurum vel quia reipsa erit, vel quia in suis causis invenitur ordo seu dispositio ad ipsius productionem. Primo modo dicitur futurum *in se*, alio modo futurum *in causa* et quandoque etiam simpliciter *futurum* (1).

II. Quum contingens illud dicatur quod ita est ut possit non esse, hinc futurum contingens, vel contingenter futurum, illud dicitur quod est quidem futurum sed ita ut possit non esse futurum. Quocirca duo affirmantur hac loquendi formula, *futuritio* scilicet et *possibilitas non futuritionis:* quae, ut patet, minime se excludunt, sed amice cohaerere possunt, modo vitetur fallacia sensus compositi et divisi.

---

(1) " Distinctio ista futuri secundum rem asseritur expresse tum a Philosopho, tum a D. Thoma. Et quidem Philosophus (2. *de Gener.* c. 64.) ait, quod *futurus quis incedere non incædet.* Ex quo infert Capreolus (1. *Dist.* 38. q. 1. a. 2. conclus. 8.), hanc consequentiam non semper tenere: *Hoc est futurum, Ergo hoc erit.* Rationem affert ex isto dicto Philosophi, quod sic interpretatur: *Aliquid esse futurum non est aliud quam causam aliquam esse inclinatam ad productionem illius. Ponatur ergo quod impediatur, ne effectum producat. Sequitur quod illud est futurum, et tamen numquam erit.* Hoc totum desumit ibi Capreolus ex D. Thoma *De Verit.* q. 12. a. 10. ad 7.

III. Futura contingentia alia sic dicuntur simpliciter et *absolute*, alia vero secundum quid, h. e. sub conditione vel *conditionate*. Illa sunt de quibus categorice et cum veritate enuntiari potest quod esse habebunt in secutura temporis differentia. Hinc sine ullo addito adeoque simpliciter futura nuncupantur. Contingentia vero sub conditione futura ea vocantur, de quibus non affirmatur futuritio eaque contingens nisi sub hac aut illa conditione: puta si dixeris, *Petrus, si in his circumstantiis existeret, peccaret.* Hic vero observa, contingentiam quae inesse debet eiusmodi conditionate futuris, intelligendam esse in sensu composito cum hypothesi seu conditione sub qua futura esse dicuntur, ut patet in exemplo allato. Nimirum, stante praedicta conditione, debet adhuc remanere possibile, ut non eveniat quod sub ea conditione reipsa est futurum. Secus nullum eiusmodi futurum eluceret, puta si dixeris: *Si ignis stuppae appropinquetur, haec citra miraculum comburetur.*

478. **Corollaria ducta ex declaratione praecedente.** Ex dictis tria facile inferuntur.

I. Cum contingentia effectuum ultimo retundi debeat in activam indifferentiam causae, quae sufficiens quidem sit ad effectum ponendum, minime tamen suapte natura sit ad unum determinata; talis vero causa libera sit oportet: necessario inde fit consequens, ut futura quaecumque contingentia ex alicuius causae libero exercitio proficiscantur. Porro si absolute res consideretur, et in ordine ad causam primam quae est Deus, omnia ei libera dici

---

ubi: *Aliquid*, inquit, *potest dici futurum, non solum ex hoc, quod ita erit, sed quia ita ordinatum est in causis suis, ut sit futurum:* tum q. 2. a. 12. ad 9., ubi ait, non esse inconveniens, quod Deus sciat aliquid esse futurum, quod numquam erit, in quantum scit aliquas causas esse inclinatas ad ponendum effectum, qui numquam erit. Ex quibus constat, iuxta Philosophum et D. Thomam posse affirmari futurum in causa, negato futuro in se. Aliud ergo per ipsos est futurum in causa, aliud futurum in se: aliter idem secundum idem affirmaretur et negaretur. „ I. B. De Benedictis (*Philosophia Peripatetica*, to. 1. lib. 3. q. 4. c. 2.).

debent. Ex eius quippe liberrimo consilio procedit ut cetera sint et in hoc ordine potius quam in alio. Supposita tamen creatione ac praesenti ordine divinae providentiae, ex his futuris contingentibus quaedam sunt immediate libera ipsi Deo, quaedam vero immediate libera creatae voluntati. Illa sunt quae rationem sui *determinantem* non habent nisi in divina voluntate, ut sunt divinae leges, vel quae ipse Deus per se solum operatur: haec vero quae proficiscuntur ex libera optione creatae voluntatis, ut actus omnes liberi creaturarum, mali praesertim. Patet autem, potissimam difficultatem quaestionis quam agitamus, versari circa scientiam divinam prout respicit futura contingentia quae libera creaturarum actione fiunt, aut sub data aliqua conditione fierent.

II. In enuntiabilibus actuum liberorum creaturae hypothetice futurorum tria sunt diligenter distinguenda. Primo quidem id quod se habet per modum conditionis: dein ipse eventus qui sub conditione enuntiatur, actus scilicet liber creaturae eiusve omissio: denique connexio inter utrumque, quae particula *si* exhibetur. Iam age, ex parte conditionis importari debent quaecumque necessaria sunt ut creata voluntas intelligatur constituta *in actu primo proximo* exercitii suae libertatis. Connexio proinde quae in eiusmodi enuntiabilibus exhibetur conditionem inter et eventum, minime consistere potest in illatione quadam necessaria, quae scilicet talis sit ut sola conditione intellecta sufficiens medium habeatur ad veritatem eventus infallibiliter cognoscendam. Intelligenda proinde est per modum cuiusdam *coëxistentiae* conditionati cum positione conditionis. Vide quae in Logica de hac re diximus [127, 140, nota] (1).

---

(1) Tametsi in eiusmodi enuntiabilibus non existit connexio necessaria eventus cum conditione, adest tamen connexio quaedam contingens pro eo quantum conditio aliquo causalitatis aut occasionis genere *conducit* ad effectum ponendum. Quare haec enuntiabilia minime assimilari possunt propositionibus quibusdam futilibus, in qui-

III. Quum nihil existat vel existere possit, nisi sub immediato influxu divinae virtutis, in praedictis enuntiabilibus actuum liberorum minime sane exhibetur unquam creata voluntas se determinatura, citra influxum divinae cooperationis. Quare, quum hypothetice efferuntur, minime affirmatur creata voluntas hoc aut illud electura nisi sub conditione, quod Deus ei dederit omnia requisita ut libere se ipsa determinare queat, inter quae requisita praecipuum locum obtinet exhibitio divini concursus, et, respectu actuum salutarium, sufficiens gratiae auxilium. Nihil proinde in his enuntiabilibus continetur a Deo independens, nec potest hoc urgeri in contrarium, nisi per manifestam et puerilem *ignorationem elenchi.*

479. **Qualis cognitio futurorum Deo attribuatur.** — His praenotionibus in antecessum constitutis, quoddam quasi principium alte in mente defigere oportet, ex quo mirum quantum huius controversiae resolutio illustratur. Ducitur scilicet ex *aeternitate* divinae sapientiae [469]. Audiatur Angelicus. " Tunc... aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam, et quamcumque rem contingentem ; *sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcumque est sicut ordo praesentis ad praesens.* Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive et hoc per aliquod tempus: in singulis partibus temporis videret praesentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suae visionis omnes transeuntes praesentialiter videret; nec tamen simul omnes praesentialiter, quia tempus suae visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota simul posset existere, simul praesentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul praesentialiter transirent. Unde cum

---

bus nullius plane connexionis habitudo continetur conditionem inter et conditionatum, v. g. *Si Papa orat, Turca dormit:* in his enim conditio est tantum in voce, non vero in sensu.

visio divinae scientiae aeternitate mensuretur, quae est tota simul et tamen totum tempus includit, nec alicui parti temporis deest; sequitur, ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut praesens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, futurum est rei alteri cui succedit in tempore: sed ipsi divinae visioni, quae non est in tempore sed extra tempus, non est futurum sed praesens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostrae futurum est, cum ipso tempore mensuretur; sed divinae visioni, quae est extra tempus, futurum non est: sicut et aliter videt transeuntes ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt; et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul inspiceret..... Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus nisi per modum nostrae cognitionis consignificando differentias: si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi nunquam sunt futura sed semper praesentia. Unde etiam, ut Boëthius dicit in 5. de Consolatione, eius cognitio de futuris magis proprie dicitur *providentia*, quam *praevidentia*, quia ea porro, quasi longe positus in aeternitatis speculo intuetur: quamvis etiam praevidentia dici possit propter ordinem eius, quod ab eo scitur, ad alia quibus futurum est. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 12.)

THESIS XIV.

Contingentia quaecumque, etiam quae libera creaturarum actione, sive absolute, sive conditionate dumtaxat in tempore sunt futura, Deus certa et infallibili scientia ab aeterno praevidit: nec propterea ulla ratione derogatur quidpiam de libera electione creatae voluntatis.

480. ***Demonstratio I. partis.*** — Quod spectat ea quaecumque absolute sunt futura, res manifesta est ex praestitutis principiis. Etenim ex una parte evidens est, ea minime a Deo ignorari dum fiunt: quandoquidem nequeunt existere nisi sub influxu divinae virtutis; Deus autem sciens et volens operatur. Aliunde autem evidens etiam est, Dei scientiam, ut esse, aeternitate mensurari, adeoque nihil de novo ab eo sciri posse, quasi ante illud ignoraverit. Ergo Deus quaecumque in tempore absolute sunt futura, ab aeterno praevidit, scientia quidem certa et infallibili, utpote perfectissima. Quare tota difficultas redit ad scientiam liberorum conditionalium. Atqui id etiam omnino affirmare oportet. Quod sic patet.

I. Etenim primo, quemadmodum hae binae propositiones, — *Petrus, in tali differentia temporis et in talibus adiunctis constitutus, peccabit; Petrus, in eadem differentia temporis, iisdemque adiunctis constitutus, non peccabit:* — quemadmodum, inquam, sunt vere contradictoriae, si subiectum absolute enuntietur; sic etiam sunt vere contradictoriae, tametsi subiectum per modum conditionis apprehendatur sic expressae; *Petrus, si in tali differentia temporis, et in talibus adiunctis constitueretur...* Ratio perspicua est. In utroque enim casu locum habet ratio oppositionis contradictoriae, quae est oppositio simplicis affirmationis et negationis unius eiusdemque de uno eodemque in eodem

sensu, iisdemque omnino circumstantiis [*Pr. Ph.* 135, seqq.].

II. Ex Logica iterum manifestum est, semper ac habetur contradictio veri nominis, oportere omnino ut altera eius pars sit disiunctive vera, altera disiunctive falsa. Secus enim minime amplius subsisteret principium exclusi medii, *Quodlibet aut est aut non est;* adeoque ipsum principium contradictionis rueret, ex quo principium exclusi medii proxime fluit. Confer quae de hac re ex professo disseruimus in Logica [213, seqq.]. Hinc manifestissime patet, propositiones conditionales paulo ante recitatas, *Petrus, si in tali differentia temporis et talibus adiunctis constitueretur, peccaret; Petrus, si in eadem differentia temporis iisdemque adiunctis constitueretur, non peccaret:* eiusmodi profecto esse, ut altera sit disiunctive vera, altera disiunctive falsa.

III. His suppositis, et prae oculis habendo propriam rationem aeternitatis divinae sapientiae, manifeste colligitur veritas conclusionis quam intendimus. Scientiae enim divinae intuitus, ratione suae aeternitatis, omnium temporum seriem, etiam possibilium, suo ambitu comprehendit. Quemadmodum igitur quae in aliqua temporis differentia de facto eveniunt, aeterno divinae sapientiae conspectui subduntur, prout sunt in sua praesentialitate et in suo esse determinato: sic ea etiam, quae tametsi de facto non eveniunt, evenirent tamen, si haec vel illa possibilium temporum adiuncta verificarentur, ea omnia, inquam, eiusdem divinae sapientiae aeterno conspectui subduntur, prout praesentialiter forent in seipsis et in suo esse determinato. Atque huic veritati suffragatur omnino communis hominum sensus. Omnes enim precamur Deum, ut hanc vel illam actionem nobis noxiam, quam forte a nobis exorituram praevidet, ne permittat. Quare ab ipsa Ecclesia sic instruimur. " Interdum fit, ait Catechismus Romanus, ut quae petimus a Deo, non impetremus...., quod nec necessarium nobis est, nec utile quod petimus, immo vero fortasse supervacaneum id futurum sit, si dederit atque pestiferum.... Ingenii bona et ornamenta.... petere etiam licet, sed ea conditione, si nobis ad Dei gloriam et ad sa-

lutem profutura sunt. „ (Part. 4. c. 2. q. 4.; c. 4. q. 5.) (1)

481. ***Demonstratio II. partis.*** — Probandum est modo seu potius exponendum, nihil deperire de libero exercitio creatae voluntatis ex asserta certitudine divinae praescientiae. Id porro duplici potissimum argumento manifestatur, altero *communi* et *indirecto* ex perfectione divinae sapientiae generatim considerata, altero maxime *proprio* et *directo*, inspecta scilicet aeternitate divini intuitus.

I. Primo igitur, si perfectionem divinae sapientiae generatim inspiciamus, in primo adspectu omnibus patet, eam esse verissimam. Cognitio autem vera, eo quod eiusmodi sit, apte congruere debet cum suo obiecto. Istius proinde natura ac propria ratio per illam minime immutatur et corrumpitur, sed detegitur. Est autem de ratione actuum liberorum, ut ex voluntatis electione seu libera determinatione procedant. Haec igitur ex divina praescientia nullum detrimentum patitur, sed tantum cuiusmodi sit, oculo divinae intelligentiae verissime manifestatur.

II. Id ipsum secundo ex declarata aeternitate divinae sapientiae optime et a priori confirmatur. Sic enim se habet divina sapientia in contemplatione eorum quae quovis tempore contingunt, quemadmodum visus noster respectu eorum quae praesentialiter contuemur. Atqui manifestum est, nihil omnino derogari de contingentia et libertate eorum quae praesentialiter contuemur, propterea quia eiusmodi visio sit per se ac necessario vera seu infallibilis. Ergo id ipsum potiori ratione asserendum est de divinae sapientiae intuitu. " Sicut... noster visus, ait S. Thomas, non fallitur

---

(1) Hanc scientiam aperte comprehendit doctrina S. Thomae sic aientis. " Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet, ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter autem sunt quae actu sunt: ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae; sive in potentia activa sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 9.)

unquam videns contingentia ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant: ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt: unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 12.) Gemina habet Augustinus sic inquiens. *Sicut memoria tua non cogit facta esse quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt.* (3. *De lib. arb.* c. 4.) Et alibi. *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta praeterita. Quoniam non est in Dei voluntate, ut eo sit aliquid falsum quo verum est.* (26. *Cont. Faustum*, c. 4.) (1)

---

(1) Allatam explicationem huius veritatis, ductam scilicet ex propria ratione aeternitatis divinae scientiae, Doctor Angelicus constantissime adducit semper ac de praesenti quaestione sermonem habet. Ita ex. gr. in *Summa th.* 1. p. q. 14. a. 3., q. 57. a. 3.; 1. *Cont. Gent.* c. 67.; 1. *Dist.* 38. q. un. a. 5.; *Compend. theol.* c. 133.; 1. *Periherm.* lect. 14. Praestat hic exscribere quae in hoc ultimo testimonio habentur; sunt quippe in rem praesentem aptissima. " Considerandum est, ait, quod ad cognoscendum ea quae secundum ordinem temporis eveniunt, aliter se habet vis cognoscitiva quae sub ordine temporis aliqualiter continetur, aliter illa quae totaliter est extra ordinem temporis. Cuius exemplum conveniens accipi potest ex ordine loci: nam secundum Philosophum in 4. Physic., secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu, et per consequens in tempore. Si ergo sint multi homines per viam aliquam transeuntes, quilibet eorum qui sub ordine transeuntium continetur, habet cognitionem de praecedentibus et subsequentibus, in quantum sunt praecedentes et subsequentes, quod pertinet ad ordinem loci. Et ideo quilibet eorum videt eos qui iuxta se sunt, et aliquos eorum qui eos praecedunt; eos autem qui post se sunt, videre non potest. Si autem esset extra totum ordinem transeuntium, utpote in aliqua excelsa turri constitutus, unde posset totam viam videre, videret quidem simul omnes in via existentes, non sub ratione praecedentis et subsequentis, in comparatione scilicet ad eius intuitum; sed simul omnes videret, et quomodo unus eorum alium praecedit. Quia igitur cognitio nostra cadit sub ordine temporis, vel per se, vel per accidens; unde et anima in componendo et dividendo necesse habet adiungere tempus, ut dicitur in 2. *de Anima:* con-

482. *Coroll. I.* — **Qualis necessitas intervenit in re praesenti.** — Ex tradita explicatione patet ante omnia, quo pacto necessitas quam ex infallibilitate divinae praescientiae induunt effectus contingenter futuri, apte cohaereat cum hac ipsa contingentia, etiamsi prima facie videntur mutuo se excludere. Eiusmodi quippe necessitas subaudit ipsum exercitium libertatis, atque adeo illud minime perimit. Tripliciter ea nominatur a Doctoribus. Quandoque enim vocatur necessitas *consequentiae* vel *conditionalis;* quandoque necessitas *compositionis* sive *sensus compositi;* quandoque demum necessitas *consequens*. Dicitur itaque imprimis necessitas *consequentiae seu conditionalis:*

sequens est, quod sub eius cognitione cadant res sub ratione praesentis, praeteriti, et futuri. Et ideo praesentia cognoscit tamquam actu existentia et sensu aliqualiter perceptibilia; praeterita autem cognoscit ut memorata; futura autem non cognoscit in seipsis, quia nondum sunt, sed cognoscere ea potest in causis suis: per certitudinem quidem, si totaliter in causis suis sint determinata, ut ex quibus de necessitate evenient; per coniecturam autem, si non sint sic determinata quin impediri non possint, sicut quae sunt ut in pluribus; nullo autem modo, si in suis causis sunt omnino in potentia, non magis determinata ad unum quam ad aliud, sicut quae sunt ad utrumlibet. Non enim est aliquid cognoscibile secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est in actu, ut patet per Philosophum 9. *Metaph.* Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul; cui subiacet totus temporis decursus secundum unum et simplicem eius intuitum: et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur, unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum, quamvis et ipsum ordinem causarum videat; sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua. Ex hoc autem quod homo videt Socratem sedere, non tollitur contingentia, quae respicit ordinem causae ad effectum: tamen verissime et infallibiliter videt oculus hominis Socratem sedere dum sedet, quia unumquodque prout est in seipso iam determinatum est. Sic igitur relinquitur, quod Deus certissime et infallibiliter cognoscat omnia quae fiunt in tempore; et tamen ea quae in tempore eveniunt, non sunt vel fiunt ex necessitate, sed contingenter. „ Huc usque Angelicus.

est enim necessaria consequentia quam enuntiat haec propositio conditionalis: *Si Deus praescivit hoc esse futurum, res ita habebit.* Hoc autem perinde est ac edicere, praescientiam Dei falli neutiquam posse. Dicitur secundo necessitas *compositionis* vel *sensus compositi* ideirco quod fieri minime potest, ut sint simul verae hae binae propositiones: *Deus praescivit hoc futurum*, et *Hoc minime sic erit ut Deus praescivit.* Hac itaque loquendi formula illud ipsum continetur quod in praecedente. Appellatur denique haec necessitas *consequens*, quia ea consequitur ipsam rei futuritionem, ac propterea exercitium liberae electionis non praevenit sed subaudit (1).

Obiicies. S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 13. ad 2.) habet ut *absolute* necessariam propositionem hanc, *Deus scivit hoc contingens* (puta, quod ego nunc scribam), *esse futurum.* Ergo necessitas orta ex divina praescientia non est conditionalis et consequens, sed absoluta et antecedens.

Respondeo. *Conc. antec., neg. conseq.* Propositio recitata potest dici necessaria *absolute* dupliciter. Uno modo, quatenus excludit omnem suppositionem *extraneam ipsi*

(1) " Quum dico, quia si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum, idem est ac si dicam: Si erit, ex necessitate erit. Sed haec necessitas non cogit, nec prohibet aliquid esse aut non esse. Ideo enim quia ponitur res esse, dicitur ex necessitate esse; aut quia ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate: non quia necessitas cogat, aut prohibeat rem esse aut non esse. Nam quum dico: Si erit, ex necessitate erit; hic sequitur necessitas positionem non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur. Quod erit, ex necessitate erit: non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse.... Quapropter quum dicimus, quia quod Deus praescit esse futurum, necesse est esse futurum; non asserimus semper rem esse necessitate futuram; sed rem futuram necessitate esse futuram: non enim potest futurum simul non esse futurum. Idem sensus est, si sic dicitur: Si Deus praescit aliquid, non addendo futurum: quoniam in praescire intelligitur futurum. Nam non est aliud praescire, quam scire futurum: et ideo si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum. „ Anselmus Cantuariensis (*De concordia Praescientiae et Praedestinationis....* q. 1. c. 1, 2.).

existentiae seu futuritioni rei qua de agitur: et hoc sensu citra dubitationem omnem dicenda est absolute necessaria. Tam enim necessarium est ea quae sunt futura, a Deo praesciri, quam necessarium est futurum esse futurum, ut paulo ante declaravimus. Atque ita hanc necessitatem declarat Angelicus l. c. En eius verba. " Si dicam: *Si Deus scivit aliquid, illud erit;* consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. *Et sic necessarium est, sicut et antecedens:* QUIA OMNE QUOD EST, DUM EST, NECESSE EST ESSE, *ut dicitur in I. Periherm.* „ Brevi: hoc modo non aliud asseritur nisi absoluta necessitas, ut nihil plane lateat intuitum divinae sapientiae. Alio modo, allata propositio dici potest *absolute* necessaria *necessitate antecedente*, quae scilicet existat in signo priori ad ipsam rei futuritionem. Id autem est prorsus omnino falsum, et a mente Angelici plane alienum, ut patet ex dictis. Audiatur rursus ipse S. Doctor. " Actus divinae cognitionis transit supra contingens, etiamsi futurum sit nunc, sicut transit visus noster supra ipsum dum est: et quia esse quod est, quando est, necesse est, quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur, quod in se consideratum est contingens, sed relate ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsam non refertur nisi secundum quod est in esse actuali. Et ideo simile est, sicut si ego videam Socratem praesentialiter currere; quod quidem in se est contingens, sed relate ad visum meum est necessarium. *Unde bona est distinctio, quod est necessarium necessitate consequentiae et non consequentis, vel necessitate conditionata, non absolute.* „ (1. *Dist.* 38. q. un. a. 5. ad 3.)

483. *Coroll. II.* — **An res futurae Deo ab aeterno coëxtiterint.** — Intelligitur praeterea ex dictis, quo sensu res futurae dicantur praesentialiter existentes cum divina aeternitate. Nempe potest esse sermo vel de praesentia *obiectiva* seu *intentionali*, quo modo dicitur obiectum esse in conspectu illius qui rem contuetur; vel de praesentia *reali* et *physica*, quae severe loquendo vocatur *coëxistentia.* Iam age, prior praesentialitas est procul dubio aeterna,

atque ita quae in tempore contingunt, dicuntur aeternaliter vera, veritate scilicet divinae cognitionis, ut exponit beatus Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 16. a. 7.). Alia vero praesentialitas seu coëxistentia, proprie et in rigore loquendo, minime dici potest aeterna. Ratio liquet. Quamquam enim Deus, ratione suae aeternitatis sit quandocumque res sunt, non tamen vicissim res sunt quandocumque Deus est. Hoc porro requiritur, ut res dicantur ab aeterno Deo coëxistere. Ceterum diligenter considerare oportet, nullam omnino mutationem in Deo contingere, quum res Deo coëxistere incipiunt, propter immutabilitatem scilicet divinae aeternitatis. Inde vero optima ratio petitur cum Doctore Angelico ll. cc. ad explicandum, quare Deus ab aeterno videat quaecumque futura sunt, eadem videlicet immediatione et perspicuitate qua ea videt quando eveniunt. Hinc verae sunt hae binae propositiones causales. Prima: *Quia res haec nunc est in sua praesentialitate* (h. e. reali), *ideo Deus utpote aeternus eam certissime praescivit.* Altera: *Quia Deus ab aeterno rem hanc praescivit, ideo ipsa est aeternaliter praesens* (obiective) *divino conspectui.* Hoc vero perinde est ac affirmare praescientiam divinam futurorum ob divini intuitus aeternitatem realem, et aeternitatem obiectivae praesentiae rerum futurarum ob divinam praescientiam: quod certe verissimam explicationem rei continet eamque maxime propriam et propter quid (1).

---

(1) Si haec rite callueris, optimam inde habebis explicationem difficilis ceteroquin testimonii B. Gregorii M. sic aientis. " Praescire dicitur (Deus), qui unamquamque rem, antequam veniat, videt, et id quod futurum est, priusquam praesens fiat praevidet. Deus ergo... quomodo est praesens, dum nulla, nisi quae futura sunt praesciantur? Et scimus, quia Deo futurum nihil est, ante cuius oculos praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt: quippe quia omne quod nobis fuit et erit, in eius conspectu praesto est; et omne quod praesens est, scire potest potius quam praescire... Quia nobis ea quae futura sunt videt, quae tamen ipsi semper praesto sunt, praescius dicitur, quamquam nequaquam futurum praevideat quod praesens videt. *Nam et quaecumque sunt, non in aeternitate*

484. *Coroll. III.* — **Applicatio dictorum ad scientiam conditionalium.** - Quae dicta sunt de necessitate divinam praescientiam consequente actus liberos a Deo praescitos, aeque valent sive absolute sive conditionate tantum sint futuri. Ea scilicet, etsi sermo sit de actibus tantum conditionate futuris, est necessitas consequentiae tantum et compositionis, quae non antecedit sed subsequitur exercitium humanae libertatis conditionate praevisum. Actus enim liberi humanae voluntatis, tametsi conditionatae huic praescientiae infallibiliter subdantur, non propterea a propria natura desciscunt, *actuum* videlicet *liberorum*. Atqui sola necessitas consequentiae et compositionis quae non antecedat exercitium humanae libertatis sed subsequatur, cum natura actus liberi amice cohaeret, ut ex praemissis patet.

485. *Coroll. IV.* **Solius Divinitatis proprium est infallibiliter praescire contingentia futura.** - Postremo ex dictis intelligitur propria ratio veritatis, quam ceteroquin communis omnium gentium persuasio semper retinuit, praescientiam scilicet infallibilem contingentium futurorum esse propriam Divinitatis characteristicam, quae nulli propterea creaturae naturaliter convenire potest. Ut enim patet ex dictis, certa cognitio futuri contingentis non potest haberi naturaliter nisi ab intellectu qui illud praesentialiter intueri queat secundum quod est in seipso priusquam existat. Talis autem cognoscendi modus sub-

eius ideo videntur quia sunt, sed ideo sunt quia videntur.... In illo enim nec praeterita nec futura reperiri queunt, sed cuncta mutabilia immutabiliter durant, et quae in seipsis simul existere non possunt, illi simul omnia assistunt, nihilque in illo praeterit quod transit: *quia in aeternitate eius, modo quodam incomprehensibili, cuncta volumina seculorum transeuntia manent, currentia stant.* „ (20. *Moral.* c. 23. al. 22.) Patet ex toto contextu, quo sensu intelligere oporteat enuntiationem illam. *Quaecumque sunt.... ideo sunt quia videntur.* Nempe sermo est de existentia *aeternali*, quae in rebus praeter Deum existentibus nequit esse nisi obiectiva, ut dictum est, quaeque propterea eis convenit propterea quia a Deo ab aeterno praevidentur.

audit intellectum summe actuatum in cognitione veri, cui scilicet sufficit ex parte obiecti veritas, ut eo ipso illud attingere potis sit: quod quidem locum habere non potest nisi in mente quae sit infinitae virtutis in intelligendo, quae scilicet de se sit intellectio totius veri. Hinc praescientia eiusmodi apud latinos *divinationis* nomen accepit, quemadmodum ait Tertullianus: *Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.* (*Apologet.* c. 20.) Apposite Suarez. " Si alterum ex his duobus, scilicet cur Deus haec futura cognoscat, vel cur Angelus illa non cognoscat, supra humanam rationem dicendum sit; potius certe de priori, quam de posteriori hoc dici posset. Aut si primum ita esse sufficienter probatur ex ipsa excellentia Dei, etiamsi modus cognoscendi ratione comparari aut explicari non possit: profecto etiam ex eo quod Angelus infinitam illam Dei eminentiam non habet, satis concluditur, non habere hanc scientiam naturalem. „ (*De Angelis*, lib. 2. c. 10. n. 10.)

SECTIO III.

Quaestiones ceterae de divina scientia breviter perstringuntur.

486. Si theologos ageremus, latissimus hic se offerret dicendi campus in quaestionibus bene multis nec parum implicatis, quae praesertim agitantur de *medio*, quod aiunt, et *causalitate* divinae sapientiae. Eiusmodi vero tractatio tum philosophiae limites, tum brevitatem harum Institutionum propriam procul dubio transgreditur. Ne tamen benevolum lectorem plane ieiunum hac in re dimittamus, praecipua quae dictu opportuna existimabimus, appositis quaestiunculis contrahemus.

Quaer. I. — **An existat aliquod cognitionis medium in divina scientia respectu creaturarum?**

Respondeo, tale *medium* posse spectari vel ex parte *rei cognitae* vel ex parte *cognoscentis*. Si hoc altero modo accipiatur, duplex rursus medium distinguitur a D. Thoma, videlicet *sub quo*, et *quo;* et utrumque, si de divina sapientia agatur, aliud non est ab ipsa divina essentia. " In visu corporali, ait S. Doctor, est duplex medium; scilicet *sub quo* cognoscit, *quod est lumen:* et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum. Est et aliud medium *quo* cognoscit, scilicet *similitudo rei cognitae:* et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum. Essentia autem divina in cognitione divina qua cognoscit res, tenet locum utriusque. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 5. ad 10.) Medium vero seu ratio cognoscendi, *si spectetur ex parte rei cognitae*, dicitur omne id *quod ut cognitum ducit in cognitionem alterius.* Id porro dupliciter rursus contingere potest. Uno modo per viam discursus, quatenus cognitio medii antecedat et causet cognitionem alterius. Atqui manifestum est id nulla ratione in Deo locum habere posse, ut ante [469] diximus, et ex professo tradit B. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 7. coll. q. 58. a. 3.). Alio modo per simplicem intuitum, quatenus uno eodemque actu intelligitur aliquid simul cointelligendo alterum *ob connexionem obiectivam quam habet cum priori.* Tale porro medium datur in divina scientia, neque unicum est, sed multiplex et varium, pro multiplicitate scilicet et varietate rerum earumque principiorum quae a Deo intelliguntur. Quare S. Thomas. *Dicendum quod illud quod est principium essendi, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est.* (Qq. Disp. *Ver.* a. 3. ad 8.). Ex quo patet, necessaria limitatione seu interpretatione indigere quod nonnulli asseverant dicendo: *Deum non cognoscere alia a se, nisi in sua essentia tamquam in medio cognito.* Nempe hoc intelligere oportet de medio quod *primo* et *per se* cognoscatur, ut ante ex mente Angelici declaratum habes [471]. Secus enim id foret consequens, ut Deus vel non intelligat diversa principia rerum, vel ea intelligendo minime cointelligeret ad quid et quomodo ipsorum causalitas se extenderet: quod nemo dicet.

487. *Quaer. II.* — **Quo pacto essentia divina est similitudo seu species intelligibilis creaturarum in divina scientia?**

Respondeo, duo posse spectari in creaturis, scilicet essentiam cum suis proprietatibus, et esse. Quoad primum, essentia divina evadit species intelligibilis ratione imitabilitatis suae infinitae, neque est specialis difficultas in hac re. Quoad alterum vero, esse creaturarum dupliciter spectari potest, nimirum vel ut mere possibile, vel ut actu exercitum (absolute vel conditionate) in natura rerum. Si priori modo consideretur, rursus essentia divina ratione infinitae suae imitabilitatis repraesentat illud: quaecumque enim sunt, in eo quod sunt, assimilantur, licet analogice, primo essendi principio quod est ipsum Esse subsistens. Sin autem posteriori modo consideretur, essentia divina eatenus per modum speciei repraesentat illud, quatenus ipsa unum idemque est cum sua operatione, qua tale esse vel se sola vel una cum causa creata producit vel produceret. Deus enim, ut ante demonstratum est [470, II], alia a se cognoscit quatenus est eorumdem causa. Atqui respectu eorum quae sunt, prout sunt, Deus est causa ratione suae operationis vel cooperationis. Patet autem, id veritatem habere respectu eorum quae positiva sunt: negationes quippe et privationes cognoscuntur a Deo per respectum ad id cuius sunt negatio vel privatio [474].

488. *Quaer. III.* — **Utrum Deus omnia intelligat intelligendo se et in seipso?**

Respondeo ad I. *affirmative* cum S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 2. ad 2.; 1. *Cont. Gent.* c. 49. fin.; Qq. Disp. *Pot.* q. 7. a. 10. ad 5., *Ver.* q. 2. a. 3. ad 3.). Ex his locis simul collatis quae idem S. Doctor habet (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 5.), patet quid importetur hac loquendi formula, qua scilicet Deus dicitur omnia intelligere *intelligendo se.* Primo quidem hoc ideo dicitur, quia Deus uno eodemque actu, atque adeo sine ullo discursu cognoscit se et alia. Quare id tantumdem valet quantum affirmare, Deum cognoscere alia a se eodem plane actu quo intelligit seipsum: qui sensus est planus omnino. Significatur prae-

terea hoc loquendi modo, creaturas a Deo non intelligi, nisi ut obiectum secundarium, h. e., ut aliqualiter ordinatas ad Deum per modum effectus ad causam [471, I]. Atque hoc etiam res est plana et verissima. Neque exceptio fieri potest quoad actus liberos creaturarum: quandoquidem hos etiam effectus esse oportet divinae virtutis.

Respondeo ad II. *affirmative etiam*. Quum enim dicitur res intelligi in aliquo, particula *in* significat cognoscendi *medium*. Atqui id optime verificatur in divina essentia respectu cognitionis quam Deus habet de rebus. Ac primo quidem id manifestum est, si essentia divina spectetur ut medium *quo*, vel *sub quo*, ut ante diximus [486]. Quod si consideretur ut medium *ex parte rei cognitae*, res etiam liquet ex perfectione qua Deus intelligit seipsum. Virtus enim, *secundum quod est operativa rei cuiuspiam*, merito censetur medium obiectivum in quo cognosci potest res cuius est operativa. Atqui nihil praeter Deum est aut esse potest, nisi dependenter ab operatione divinae virtutis. Divinae autem virtutis operatio unum idemque est cum ipsa divina substantia seu essentia. Ergo divina essentia est medium obiectivum in quo omnia cognoscere potest, adeoque cognoscit. Confer Auctorem *De Divinis Nomin.* (c. 7. n. 2.), Augustinum (15. *Trin.* c. 4, 29.), Anselmum (*Monolog.* c. 10.), Doctorem Angelicum (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 5.).

489. *Quaer. IV.* — **An Deus videat actus liberos creaturae, conditionate futuros, in suis decretis ad unam partem contradictionis determinatis antecedenter ad liberam optionem creatae voluntatis?**

Ante responsionem observa, hanc esse doctrinam a pluribus, praeeunte Dominico Bannesio, excogitatam ut ex una parte non denegarent scientiam quam Deus habet contingentium conditionate futurorum, et ex alia minime cogerentur admittere id quod nomine *scientiae mediae* a theologis Societatis Iesu intelligebatur. Nempe duplex existit decretorum genus, quae Deus *actu habet* respectu effectuum futurorum. Alia sunt plane absoluta tum ex parte divinae volitionis, tum ex parte obiecti voliti: et in eius-

modi decretis statuerunt a Deo cognosci quaecumque in tempore contingunt. Alia autem sunt quidem absoluta ex parte divinae volitionis, conditionalia vero ex parte obiecti, cuiusmodi ex. gr. est decretum quo Deus absolute vult ut si quis in gratia moriatur, gloriam adipiscatur aeternam: Iam age, in hoc altero decretorum genere dicunt a Deo cognosci omnia contingentia conditionate futura, tametsi haec libera creaturae actione contingant. Istiusmodi porro decreta ponuntur determinata ad alteram contradictionis partem antecedenter ad liberum exercitium creatae voluntatis conditionate praevisum: quandoquidem, ex horum theologorum sententia, eiusmodi decreta pro obiecto habent *praedeterminationem physicam*, quam Deus decernit pro sua libera voluntate se daturum voluntati creatae si in tali tempore et sub talibus adiunctis existeret. Ex quo illud dicendum foret, Deum in signo priori ad creationis decretum ideo cognovisse Angelos et Adamum peccaturos, si crearentur, quia ab aeterno absolute decrevit se illos, posito quod crearentur, praedeterminaturum fuisse ad actum peccati, tametsi (addunt) non ad ipsam formalem malitiae rationem, ut quae in privatione consistat.

His positis, patet responsio ad quaestiunculam propositam: est nempe *negativa prorsus omnino*. Id enim imprimis excluditur iis omnibus quae in sequente Disputatione afferemus ad ostendendum, praedeterminationes id genus minime cohaerere nec cum libero arbitrio creaturae, nec cum divina sanctitate, nec cum disertissima doctrina Aquinatis. Quod si hae praedeterminationes nullae sunt, conficta etiam erunt decreta quibus praepararentur. Praeterea, quemadmodum ante [482] ex doctrina praesertim B. Anselmi et B. Thomae ostendimus, eatenus divina praescientia amice cohaeret cum contingentia effectuum futurorum, quia necessitas quae ex eius infallibilitate exoritur, minime est *antecedens* sed *consequens* exercitium creatae libertatis. Atqui plane omnino manifestum videtur, id minime dici posse in sententia quam refutamus. Quemadmodum enim ex ea sententia in divino decreto praedeterminante ipsa divina scientia, ita eo innititur etiam eiusdem scientiae infalli-

bilitas. Atqui manifestum est hac ratione obtrudi necessitatem non consequentem, sed antecedentem exercitium creatae libertatis. Insuper optimo iure excluditur hic opinandi modus ex manifesta incohaerentia suae doctrinae. Nam propositiones conditionales de quarum veritate aut falsitate hic agitur, sunt plane infinitae, pro infinitate scilicet adiunctorum in quibus creata voluntas constituta concipi potest. Ergo Bannesiana decreta vel sine fine dilatari deberent in hunc finem unice, ut scilicet divina scientia dilataretur, vel haec decreta restringenda forent ad hypothetice futura quae cum praesenti rerum ordine connexa sunt. Atqui primum supervacaneum plane, quin et puerile, merito cuipiam videri potest: alterum vero arbitrario prorsus modo restringit scientiam divinam conditionalium quam in praecedente sectione demonstravimus. Accedunt denique gravissima Scripturarum et Patrum testimonia quibus hic opinandi modus parum cohaeret, quaeque videri possunt apud Suarez (*De divina Gratia*, to. 1. Prolegom. 3. c. 5.).

490. *Quaer. V.* — **Utrum scientia quam asseruimus de actibus liberis conditionate futuris, iure an iniuria vocetur *media*?**

Ante responsionem nota, duplicem esse divisionem scientiae divinae communiter receptam; alteram scilicet in scientiam *simplicis intelligentiae* et *visionis;* alteram vero in scientiam *naturalem* et *liberam.* Quocirca videndum est, utrum non sine recta ratione scientia quam asseruimus, spectari possit nec ne quasi *media* inter haec bina extrema utriusque memoratae divisionis. *Medium* vero participat aliquid de extremis, ut notavit Aristoteles (5. *Phys. Auscult.* c. 1.) his verbis. *Quod enim est interiectum, quodammodo est extrema. Proinde et hoc cum illis, et illa cum hoc collata, dicuntur quodammodo contraria: ut media chorda ad neten comparata, est gravis; et ad hypaten comparata, est acuta: et fuscum comparatum ad nigrum, est album; et comparatum ad album, est nigrum.* Confer etiam divum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 50. a. 1. ad 1.).

His praemissis, ad quaestionem propositam respondeo

hanc appellationem rectissimam esse, praesertim quia ut sapienter notavit Augustinus (Lib. 83. Qq. q. 46. init.), *licet cuicumque rei cognitae, quae nullum habet usitatum nomen, quodlibet nomen imponere.* Ratio generalis haec est. Duplex namque divisio scientiae divinae paulo ante memorata optime potest intelligi, et plerumque a Doctoribus ita usurpatur, ut scientia conditionalium quam asseruimus, revera aliquid commune habeat cum binis membris utriusque divisionis. Atqui id est proprium de ratione medii, ut cum Aristotele notavimus. Ergo iure haec scientia *media* nuncupatur. Probatur minor sive de prima, sive de altera divisione agatur.

Et quod priorem divisionem spectat, qua scilicet scientia divina altera *simplicis intelligentiae*, *visionis* altera nuncupatur, ea dupliciter et quidem recte accipi potest et revera plerumque accipitur. Primo sic, ut haec nomina sumantur in illa amplitudine qua in usu erant apud antiquiores theologos et nominatim apud S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 14. c. 9.). Nempe per scientiam *simplicis intelligentiae* venit ea scientia qua Deus cognoscit quaecumque nec fuerunt, nec sunt, nec erunt : scientia contra *visionis* audit ea qua Deus cognoscit quaecumque in aliqua temporis differentia contingunt. Si ita res intelligatur, manifestum est, et a nemine in dubium revocatur, allatam divisionem esse adaequatam, atque adeo nihil esse medium inter utrumque extremum. Quare, iuxta hunc intelligendi modum, scientia conditionalium de qua loquimur, optime revocatur ad scientiam *simplicis intelligentiae.* At enim potest ulterius ea divisio sic accipi, ut nomine scientiae *simplicis inteliigentiae* veniat solummodo *scientia quidditatum rerum creabilium:* scientia autem *visionis* dicatur *qua Deus intuetur quaecumque contingunt aliquando.* Terminis ita intellectis, manifestum est, scientiam conditionalium quam adstruximus, participare de utroque extremo, adeoque mediam incedere inter utrumque. Participat quidem de priori, quia quemadmodum possibilia, prout huiusmodi, non sunt actu, sic etiam conditionalia, quamdiu in absoluta non commutentur. Participat

etiam de altero extremo propterea quia in eiusmodi conditionalibus non asseritur sola possibilitas eventus, quemadmodum fit quando sermo est de mere possibilibus; sed asseritur praeterea ipsa existentia seu futuritio eventus, tametsi sub conditione, in quo certe assimilatur scientiae visionis.

Consimilis ratiocinatio fiat, si consideretur scientia divina, prout modo *naturalis*, modo *libera* nuncupatur. Primo enim scientia naturalis intelligi potest ea quae nequit non esse in Deo; libera vero, quae potest in Deo non esse, deficiente scilicet obiecto contingente quod respicit. Patet iterum, haec membra sic intellecta esse contradictoria, proindeque nullum existere posse medium inter ea, et scientiam conditionalium liberorum ad secundum spectare. Potest praeterea nomine scientiae *naturalis* intelligi, quae in Deo est *antecedenter ad omne decretum actuale divinae voluntatis;* nomine vero scientiae *liberae*, quae *tale decretum subaudiat in eoque fundetur*. Sic porro scientia conditionalium non ad secundum, sed ad primum membrum revocanda est, ut ex resolutione praecedentis quaestionis constat. Ex duplici hac observatione manifestum est rursus, scientiam conditionalium liberorum merito vocari posse *mediam*, ut quae ex una parte non est simpliciter necessaria, ob contingentiam scilicet obiecti quod cognoscitur; et ex alia parte non est *Deo libera*, propterea quia non in determinatione habita in divino decreto, sed in libera optione creatae voluntatis innititur, qua supposita Deus naturali necessitate haec obiecta respicit, ut qui suapte natura determinatus est ad omne verum intuendum (1).

---

(1) Ex his quae diximus patet, duo esse de ratione scientiae mediae, prout hoc nomen usurpatum fuit hactenus a Doctoribus qui talis scientiae genus vel admiserunt, vel etiam repudiarunt. Primo quidem ex parte obiecti ea versatur non circa mere possibilia nec circa eventus absolute futuros, sed circa eventus sub conditione futuros. Secundo vero et *potissimum* ea est eiusmodi, ut fundamentum proximum et obiectivum suae veritatis non repetat ex determinatione habita per decretum divinae voluntatis, sed ex ipsa libera

491. *Quaer. VI.* — **Utrum res creatae, contingenter praesertim futurae, dici possint, nec ne, in seipsis a Deo cognosci?**

Respondeo distinctione opus esse eaque multiplici. Haec itaque diligenter observa.

I. Primo dicuntur res a Deo cognosci *in seipsis*, quo significetur Deus non solum cognoscere illud esse quod ipsae habent in suis causis, verum etiam esse proprium et formale uniuscuiusque, prout singula in seipsis constituuntur et ab aliis distinguuntur. Hoc modo certissimum apud omnes est et sine ulla controversia, nedum contingentia conditionate futura, sed creaturas omnes omnino a Deo cognosci, ut ante docuimus [472], et eleganti discursu ostendit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 3.).

II. Dicitur secundo aliquid cognosci *in seipso* quando, ut ait idem S. Doctor (*loc. cit.* a. 5.), cognoscitur per

---

optione creatae voluntatis: ex quo fit, ut diximus [484] ut necessitas quam actus liberi conditionales a Deo praevisi ex huius scientiae infallibilitate induunt, sit et ipsa *consequens* non *antecedens*. Quare qui primum dumtaxat concederet, non propterea censendus est fautor scientiae mediae. Vide quae scite observarunt Scriptores *Civilitatis Catholicae* (Serie XIII. vol. 5. quad. 880. pag.466, segg.). Nonnulli anteactis temporibus valde conquesti fuere contra theologos Societatis Iesu, quasi isti glorientur doctrinam hoc nomine significatam ipsi speciali quadam ratione illustraverint. Apposite doctissimus Didacus Ruiz adversus Gasparem Ram. " Cuiuslibet auctoris, ait, licet modestissimi, et iactantiam inanemque gloriam conculcantis, partes sunt certa pro certis tradere, dubia seu probabilia pro dubiis seu probabilibus, antiqua pro antiquis, nova pro novis. Hac ratione ducuntur auctores nostri, quando notant, quaestionem de scientia conditionali numquam antea fuisse ventilatam scholastica disputatione sibi peculiari, nec eius difficultates singillatim expeditas. Neque poterit Ram unicum saltem disputatorem proferre, qui scripserit ante annum 1580. In hoc igitur sensu Vasquez (1. p. D. 67. c. 4. n. 27.) dicit, antiquos Scholasticos de scientia sub conditione nihil omnino disputasse, nec meminisse: cum tamen omnes utamur testimoniis Scripturae, Sanctorum Patrum, et Scholasticorum ad eiusmodi scientiam probandam, quae olim sub generali nomine visionis futurorum, aut sub scientia simplicis intelligentiae comprehendebatur. „ (*De Scientia Dei*, D. 76. sect. 6. n. 6.)

speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut oculus videt hominem per speciem hominis; vel etiam, ut ipse definit alibi (Qq. Disp. *Ver.* q. 2. a. 3. ad 5.), *quum ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis.* Hoc modo certissimum est etiam et sine controversia, Deum nullam rem creatam cognoscere in seipsa. Non enim alia quasi specie formatur intuitus divinae mentis, quae non sit ipsamet Dei essentia [471].

III. Tertio et potissimum aliquid dicitur *in seipso cognosci* ad denotandum id quod *ex parte obiecti est proprium et proximum fundamentum unde constituatur in ratione scibilis.* Iam age, quicumque repudiant physicas praedeterminationes a Bannesio excogitatas, fateri debent, hac ratione actus liberos creatae voluntatis a Deo cognosci, prout expresse docet S. Thomas his verbis. " Futurum dupliciter potest cognosci: uno modo in causa sua; et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras; quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem sed per coniecturam, sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi . . .: quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. ALIO MODO COGNOSCUNTUR FUTURA IN SEIPSIS; ET SIC SOLIUS DEI EST FUTURA COGNOSCERE, non soluni quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita. Quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit: et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia, et VIDET OMNIA UT IN SEIPSIS SUNT, sicut supra dictum est cum de Dei scientia ageretur. „ (*Summa th.* 1. p. q. 77. a. 3.) Confer testimonia eiusdem S. Doctoris quae ante exscripsimus [479, seqq.]. In eamdem sententiam loquuntur Ecclesiae Patres quum per modum axiomatis enuntiant, non ideo rem esse futuram quia a Deo praescitur, sed ideo a Deo praesciri quia est futura. Sic enim huiuscemodi causalem nitide exponit Albertus M. inquiens. " Origenes (Lib. 7. *in Ep. ad Rom.* c. 8.; lib. 2. *Cont. Celsum.*,

n. 20.) intendit, quod futurum, quia futurum est, scibile sit a Deo, h. e. habeat aptitudinem ad sciendum; et *sic futurum nullam dicit causam scientiae in sciente, sed dicit rationem aptitudinis in scibili.* „ (*Summa th.* p. 1. q. 61. n. 3.) (1)

IV. Remanet adhuc quarta acceptio, qua a nonnullis Doctoribus praedicta loquendi formula intellecta fuit, quaeque differt plurimum a triplici explicatione modo tradita. Res est subtilis, atque ita explicari potest ad mentem Card. Toleti (In 1. p. q. 14. a. 5.). Hic vir doctissimus, aliique

---

(1) Origeni hac in re prorsus omnino consentiunt Chrysostomus (Hom. 60. al. 59. in Matth. c. 18. in illud *Vae mundo a scandalis*), Epiphanius (1. *Adv. haer.* Haeres. 38.), Cyrillus Alexandrinus (*in Ioan.* lib. 11. c. 9. pag. 975, 976.), Eusebius Caesar. (*Praep. Evang.* lib. 6. p. 287.), Damascenus (*Dial. cont. Manich.* n. 79.). Quibus e Latinis accedunt Hieronymus (*in Ezech.* c. 2. v. 5.; *in Hierem.* lib. 5. c. 26. init.), Augustinus (*De lib. arbitr.* lib. 3. c. 3, 4.), Gaudentius Ep. Brixiensis (Serm. 3. *De manduc. Agni paschalis*, circa med.). Quare haud immerito Gabriel Vasquez: " Communi doctrina Patrum, ait, et ratione bene perspecta res haec extra controversiam esset, si animus indagandae veritati potius quam contentioni intentus esset. „ (Apud Eminentissimum Franzelin, *De Deo Uno*, th. XLII.). Quod porro hic asserimus, futura scilicet contingentia a Deo cognosci *in seipsis*, nihil admodum contradicit his quae in resolutione quaest. II. paulo ante asseruimus, sed haec aptissime secum ipsa cohaerent. Cum enim actus liberi creatae voluntatis dicuntur in seipsis a Deo praesciri, minime sane per illa verba *in seipsis* huiuscemodi actus dicuntur intelligi independenter a divina cooperatione; ex ea quippe per se et immediate dependent, ut a sua causa efficiente, etsi non unice se sola influente, sed cooperante dumtaxat. Atqui id satis superque est, ut Deus tantum dici possit primo et per se obiectum divinae scientiae; unde verissima etiam ratione ipse dicitur se intelligendo omnia intelligere, et creata omnia in seipso intelligere, ut ex dictis [th. XIII] abunde patet. Confer Didacum Ruiz (*De Scientia Divina*, D. 5. sect. 3. coll. D. 75. sect. 1.), Ludovicum Molina (In 1. p. q. 14. a. 13. D. 17.), Becanum (*Summa th.* 1. p. tr. 1. c. 10. qq. 6, 7, 11, 12.): ex quibus locis, si legantur, manifestum fit, hos auctores, *ad substantiam huius quaestionis quod attinet*, nihil edicere contrarium doctrinae, quam hac in re tradit Suarez (Opus. *De Scientia Dei*, lib. 1. c. 8. lib. 2. c. 5, 6, 7. Tract. *De Deo*, lib. 3. c. 3. n. 17.).

putant, non modo Deum omnia cognoscere ex vi comprehensionis sui ipsius, sed etiam praescindendo a tali comprehensione. Nimirum, ex hac explicandi ratione, intuitus divinae scientiae non solum terminaretur ad res factas *quasi in obliquo et mediate*, h. e. qua et quia sunt terminus divinae virtutis a Deo cognitae, sed etiam *immediate*, h. e. praecise propterea quia sunt aliquod verum obiective. Hinc, respectu huiusmodi cognitionis, divina essentia se haberet quidem ut medium *quo*, quasi species, minime vero ut medium *in quo* cognito res cognoscatur. Quocirca differt hic modus cognoscendi res creatas in seipsis, non solum a primo et secundo, sed etiam a tertio ante exposito. Ut enim dictum est (nota praeced.), minime ab eo excluditur divina cooperatio, quasi res creata non intelligeretur in divina virtute cooperante, sicut in medio cognito. Doctor Eximius (Tract. *De Deo*, lib. 3. c. 3.) negat omnino, et argumentis quidem minime spernendis, hunc cognoscendi modum pertinere ad perfectionem divinae sapientiae: atque hoc verius mihi videtur. Haec tamen res subtilior tamen videtur, quam scitu necessaria.

492. *Quaer. VII.* — **An et qua ratione divina sapientia haberi debet ut causa rerum?**

Respondeo. Divinam sapientiam, universe spectatam, comparari ut causam ad res quaecumque in tota serie temporum aliquando eveniunt, tam certum est atque evidens, ut certum est atque evidens, nihil unquam aut uspiam contingere, nisi secundum ordinem a divina Providentia praefinitum. " Scientia Dei, ait S. Thomas, est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum: unde oportet, quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 8.) De hac sapientia Dei praeordinante loquitur Augustinus (15. *De Trinit.* c. 13., 13. *Confess.* c. 38.). Quod vero spectat *modum* quo haec divinae sapientiae causalitas est intelligenda, haec prae oculis habeto.

I. Scientia Dei non est causa rerum per se sola, sed pro eo quantum ei adiungitur divinae voluntatis decretum. " Considerandum est, ait rursus Angelicus, quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum: et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9. Metaph. „ (*loc. cit.*)

II. Hinc patet ulterius, scientiae tum *simplicis intelligentiae* tum *mediae* asserendam esse praedictam causalitatem. Prout enim eis adiungitur divinae voluntatis decretum hunc ordinem prae alio rerum creandarum praefiniens, evadunt causa *directiva* totius operis divinae creationis et gubernationis.

III. Id contra locum minime habet in scientia *visionis* respectu sui obiecti. Ut enim dictum est, non ideo tales effectus sunt futuri, quia Deus eos esse futuros videt, sed contra. Hoc tamen nihil prohibet, quominus scientia visionis de uno obiecto, puta de meritis, sit aliquo modo causa alterius obiecti, quatenus scilicet dirigat decretum ex. gr. conferendi gloriam ut coronam.

493. *Quaer. VIII.* — **Utrum scientia media, prout ei adiungitur decretum quo practica evadit, sit ratio obiectiva cognoscendi certo et infallibiliter contingentia absolute futura?**

Respondeo *affirmative*. Formetur enim eiusmodi syllogismus: *Si Petro conferatur auxilium A, consentiet; Atqui reipsa tale auxilium ipsi conferetur; Ergo consentiet.* Certe, quicumque cognoscit, verum esse quod tum in propositione tum in assumptione continetur, *ob hoc praecise*, tamquam per medium cognitum, cognoscere valet veritatem consequentis. Ex vero siquidem antecedente nequit colligi nisi verum consequens [*Pr. Ph.* 155, 1ª reg.]. Porro

veritas propositionis in exemplo allato a Deo cognoscitur ope scientiae mediae: veritas autem assumptionis ab eo cognoscitur idcirco quod decernit tale auxilium se daturum Petro. Patet autem, nullam necessitatem antecedentem ex tali scientia haberi respectu eventus qui infallibiliter ea cognoscitur ut absolute futurus. Haec enim infallibilitas innititur in futuritione conditionata, quam enuntiat propositio maior, quaeque scientia media a Deo cognoscitur. Atqui nec illa futuritio, nec ista scientia necessitatem ullam antecedentem inducit in creata libertate, ut ante demonstratum est. Hinc patet, contingentia absolute futura dupliciter a Deo cognosci, scilicet *in seipsis*, tertio scilicet sensu ante [491, III] declarato, et in *complexu scientiae mediae et divini decreti:* contingentia contra conditionate futura nonnisi priori modo certa et infallibili scientia cognosci posse.

SECTIO IV.

De divina voluntate.

494. **Quo pacto concipienda est divina voluntas.** — Post considerationem de divina scientia, agendum est de perfectione divinae voluntatis. Ut enim ex sensili cognitione sensilis appetitus emergit, ita voluntas suapte natura ex intelligentia resultat. Patet autem ex his quae generatim dicta sunt de divina perfectione [420], qui conceptus praeformari debeat cum Deo voluntatem attribuimus. Sedulo scilicet secernere oportet in operatione quam in nostro rationali appetitu experimur, id quod nonnisi perfectionem exhibet, ab eo quod imperfectionem aut limitationem cuiuscumque generis redolet. Quod voluntas nostra in bonum intellectu propositum pro eius merito se flectat illud amando, malumque ipsi oppositum respuat odio illud habendo, id profecto ad perfectionem voluntatis pertinere

concipimus. Huic vero perfectioni non una imperfectio neque unus defectus admiscetur in nostra voluntate. Primo siquidem id efficitur per actum ipsi voluntati superadditum, cum ipsa secundum se sit mere in potentia; immo ipsa voluntas distinguitur ab essentia animae, ut facultas accidentalis a substantia. Praeterea, quod in perfectione unius actus invenitur, respuitur a specifica perfectione alterius actus: hinc operatio nostrae voluntatis multis iisque inter se plerumque oppositis actibus exercetur. Insuper, tametsi activitas maxime cernitur in exercitio nostrae voluntatis, in multis tamen non tam ipsa se movet, sed ab alio movetur, ut praesertim elucet in appetitione ultimi finis. Hi porro defectus, aliique his consimiles vel inde emergentes, ablegandi sunt omnino a Deo, quum eum dicimus voluntate praeditum. Haec proinde concipienda est non per modum potentiae, sed ut actualissimum et purissimum quoddam velle, plane unicum et independens, quod cum ipsa divina substantia plane identificetur. " Oportet in Deo, ait Angelicus, esse voluntatem, cum sit in eo intellectus: et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. „ (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 1.)

THESIS XV.

Est in Deo voluntas proprie dicta, cuius obiectum primarium et princeps est Deus ipse, bonum infinitum; secundarium vero cetera, in quantum scilicet condecet divinam bonitatem, ipsam alia participare.

495. ***Demonstratio I. partis.*** — Deum, in vero et proprio sensu, debere dici volentem constat:

I. Primo quidem ex admirabili ordine quem in hoc universo conspicimus. Inde enim manifestum fit [393, seqq.], ipsum a Deo procedere intellectualiter agente. Atqui agens intellectuale minime agit in res exteriores intellectuali

modo nisi media voluntate. Ad rem S. Thomas. " Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim per intellectum. „ (1. *Cont. Gent.* c. 72.) Ob hanc causam diximus ante [492], sapientiam divinam non evadere practicam, seu causam rerum, nisi quatenus ei adiungitur divinae voluntatis approbatio.

II. Praeterea voluntas, vere et proprie dicta, convenit intelligenti qua et quia est intelligens. Atqui Deus est maxime intelligens, immo ipsum intelligere per essentiam. Ergo voluntas vere et proprie Deo excellentissime convenit. Maior constat ex his quae diximus [176, 348], eaque ulterius sic declarari potest. Cuilibet enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum. Modus autem proprius entis intellectualis est, ut res in eo sistantur per formam intelligibilem, per quam eas apprehendunt. Ergo enti intellectuali, prout est eiusmodi, convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, secundum quod haec per formam intelligibilem apprehenduntur. Id porro ad voluntatem pertinet, quippe quae aliud non est nisi appetitus boni per intellectum apprehensi. Apposite rursus Angelicus. " Illud quod consequitur omne ens, convenit enti, in quantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique autem secundum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem; animalibus per sensibilem appetitum; carentibus vero sensu per appetitum naturalem... Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas. „ (*loc. cit.*)

III. Confirmatur denique abunde haec veritas ex aliis perfectionibus divinis. Summa enim potestas et imperium,

beatitudo, iustitia, liberalitas, aliaeque dotes his consimiles, sunt procul dubio perfectiones simplices, et ut tales ipsius naturae ductu ab omnibus apprehenduntur. Ergo vere et proprie in Deo insunt [418, II]. Est autem manifestum, eas sine voluntate esse non posse.

496. ***Demonstratio II. partis.*** — In hac altera parte determinamus obiectum divinae voluntatis. Dicimus itaque illud esse tum Deum ipsum, tum alia etiam, sed cum subordinatione indicata in thesi. Utrumque vero sic ostenditur.

I. Dicitur in praesenti obiectum primarium *quod est propter se volitum, et propter quod ultimato cetera fiunt volita.* Sic porro se habere Deum ipsum respectu suae voluntatis, patet ex dictis de divina bonitate. Quum enim divinum velle sit perfectissimum, respicit bonum prout meretur. Atqui solus Deus est propter seipsum amabilis, nec nisi propter ipsum ultimato sunt recte amabilia quaecumque alia: siquidem ipse solus est summum bonum, cetera vero non sunt bona nisi participatione divinae bonitatis. Accedit, quod voluntas obiecto suo primario plane expletur, sicut a suo ultimo fine. Atqui voluntati divinae nihil ex aequo respondet nisi divina essentia, cum sit infinita, sicut haec. Ergo principale obiectum divinae voluntatis aliud esse nequit a divina essentia.

II. Quod vero divina voluntas respiciat etiam alia eo modo quo in thesi indicavimus, nequit veriori simul et elegantiori probatione ostendi, quam his verbis Angelici Doctoris. " Res ..., ait, naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut adquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est: et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum

aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. *Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 2.) Haec doctrina maxime habenda est prae oculis, siquidem fundamentum est plurimarum aliarum gravissimi momenti, praesertim in ordine morali.

THESIS XVI.

Divina voluntas nullo modo ferri potest in malum morale, tametsi illud non impediat: ferri autem potest in malum physicum, non quidem per se, sed ratione alterius boni cui tale malum est coniunctum.

497. **Declaratio.** — Pro intelligentia terminorum, diligenter notare oportet, triplicem considerari posse habitudinem voluntatis respectu alicuius obiecti propositi per intellectum. Prima quidem habetur cum in obiecto reperit rationem aliquam amabilitatis, quo modo diligitur bonum sive honestum sive delectabile [*Pr. Ph.* 491]. Tunc voluntas in ipsum ferri dicitur, sicut in finem, tametsi non semper ultimum; fines siquidem etiam proximi et intermedii, dummodo sint reipsa fines et non pura media, in se habent unde appetantur. Patet autem, hoc modo impossibile esse, ut malum qua malum appetatur. Est itaque altera habitudo voluntatis ad rem, quae quidem est volita, sed unice qua et quia est medium vel remedium respectu alterius boni in quod voluntas fertur ut in finem. Exemplum habes in potione amara, quae unice eligitur idcirco quod est opportuna ad sanitatis recuperationem. Etiam in hoc casu voluntatis motus *positive* fertur in rem, non tamen ratione sui, sed ratione alterius boni quod cum ea

coniungitur, et a qua movetur voluntas ad rem illam eligendam. Manifestum est, hac ratione ipsum malum appeti posse, quandoque quidem recte, quandoque vero perverse, prout in tali appetendi modo regula morum retinetur, vel secus. Tertia denique habitudo voluntatis, respectu obiecti per intellectum apprehensi, elucet in eo quod aiunt *voluntarium permissivum*, quod potius *involuntarium* dici deberet. Duae conditiones praecipue requiruntur ad eiusmodi permissionem. Prima est, ut id quod permitti dicitur, minime sequatur suapte natura ex eo quod voluntas intendit aut eligit, secundum sē considerato: secus enim hoc ipsum merito voluntas censeretur velle; siquidem, ut dici solet, qui vult formam, vult consequentia ad formam. Altera est, ut id quod per accidens coniungitur cum eo quod voluntas vult, non sit eiusmodi, ut ipsa teneatur illud impedire: quae obligatio ex variis capitibus ac diversimode enasci potest, ut Philosophi et Theologi Morales declarant. Qui enim non impedit quod impedire tenetur, morali aestimatione merito censetur illud velle. Quum itaque hae binae conditiones existunt, respectu effectuum huiusmodi, utcumque certo praevideantur, voluntas dicitur se habere mere permissive, nec propterea ei imputari possunt ut auctori. Exemplum manifestum huius rei habes in eo qui ex sua bonitate non se retrahit a beneficentiae largitate, tametsi praevideat quosdam ex sua perversitate et ingrato animo tot beneficiis esse abusuros. His positis, asserimus in thesi, Deum hoc ultimo modo tantum se habere respectu mali moralis, ac propterea malum eiusmodi a divina voluntate nec intendi nec eligi posse. Quod vero spectat malum physicum, etsi divina voluntas illud intendere nequeat per modum finis, dicimus tamen nihil obstare, quominus eligatur in ordine ad bonum quod cum tali malo coniungitur,

498. ***Probatio.*** — Facile elicitur ex dictis, attenta rectitudine summa divinae voluntatis. Etenim

I. Voluntas per hoc quod fertur in malum morale, intendendo scilicet vel eligendo illud, avertitur ab ultimo fine, summo bono scilicet quod est Deus ipse. Ergo ea

voluntas dumtaxat in illud ferri potest, quae talis deordinationis est capax. Atqui manifestum est, id absolute impossibile esse in voluntate divina, quippe quae suam bonitatem necessario appetit, cum ipsa sit sua bonitas. Ergo divina voluntas in malum morale nullo modo ferri potest, sive intendendo, sive eligendo ipsum. Permittit tamen, ut experientia manifestissimum est, cuius permissionis sapientissimas rationes opportuniori loco vestigabimus, cum sermo erit de divina gubernatione.

II. Malum contra physicum per se non adversatur ordinationi ad Deum, sed perfectionem tantum removet alicui creaturae congruentem. Atqui nihil prohibet, quominus talis privatio a voluntate quantumvis recta eligatur, ut medium scilicet vel remedium respectu altioris boni quod inde procuratur. Ergo voluntas, etiam rectissima, adeoque divina, in tale malum praedicto modo ferri potest. Apposite Angelicus. " Quum ratio boni sit ratio appetibilis..., malum autem opponatur bono, impossibile est, quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur... Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum... Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui coniungitur malum, magis appeteretur quam bonum quod privetur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem: vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum; sicut volendo iustitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi. „ (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 9.)

499. *Coroll. I.* — **Quas affectiones divinae voluntati tribuere liceat.** — Ex principiis modo stabilitis, patet imprimis, quaenam rationes actuum, quos suo loco agentes de humana voluntate [351, seqq.] recensuimus, in divina etiam locum habent, citra multiplicitatem ullam scilicet aut compositionem. Haec itaque observa.

I. Nulla earum affectionum, quae ad partem irascibilem referuntur, spes scilicet, desperatio, audacia, timor, ira, cum proprietate sermonis de divina voluntate praedicari potest. Idem dic de tristitia. Exhibent siquidem imperfectionem in suo proprio conceptu, atque adeo virtualiter dumtaxat eminenter in Deo inveniuntur. Ob oppositam rationem, cum proprietate de Deo affirmari queunt affectiones ceterae, amor scilicet, odium, desiderium, fuga, gaudium. Hae autem quinque affectiones, respectu creaturarum, omnes locum habent in divina voluntate: sed nonnisi amor et gaudium respectu Dei ipsius. Cavendum tamen est, ne Deo etiam attribuantur secundum modum significandi quem haec nomina habent [420].

II. *Intentio*, *electio*, et *executio* proprie etiam praedicantur de divina voluntate. Cum proprietate enim sermonis Deus dicitur unum velle propter aliud, et operari propter finem: hic vero loquendi modus implicat tres actus, seu triplicem rationem actuum praedictorum. Diligenter autem adverte, particulam *propter*, respectu divinae voluntatis, minime significare *causalitatem* aliquam inter diversos actus divinos; quemadmodum nulla etiam causalitas significatur inter actus divinae sapientiae, quum dicimus Deum intelligere effectus *in* causa. Nempe, in utroque loquendi modo, exhibetur dumtaxat *ordo obiectorum*, prout sunt obiecta, finis videlicet ad rem in finem ordinatam, vel principii ad id quod inde procedit. Ad rem S. Thomas. " Deus sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectum, sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt, ad finem ordinari. „ (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 5.) Confer etiam quae idem S. Doctor habet (1. *Cont. Gent.* c. 86, 87.), ubi distinctione facta inter *causam* et *rationem*, ostendit divinae voluntatis rationem quidem assignari posse, tametsi nulla sit causa.

500. *Coroll. II.* — **Virtutes propriae divinae voluntatis.** — Simili modo colligitur ex dictis, quae virtutes,

eae scilicet quae propriam sedem in voluntate habent, Deo attribui queunt et quo pacto. Rem nitide et pulcherrime declaratam habes apud S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 21.; 1. *Cont. Gent.* c. 92, 93.). Ex his locis haec praecipue dignissima sunt quae notentur.

I. Imprimis itaque consideranda est divinae voluntatis *sanctitas* iuxta illud: *Non est sanctus, ut est Dominus... magnificus in sanctitate*, I. Reg. II. 2., Ex. XV. 11. Id porro significat summam rectitudinem divinae voluntatis: siquidem impossibile est absolute, ut velle divinum desciscat a ratione divinae sapientiae, quae est suprema regula totius rectitudinis.

II. Secundo spectatur maxime in operibus Dei ad extra effusa ipsius *liberalitas*. Qua de re pulcherrime S. Thomas. " Finis ultimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem, non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum, 4. Ethic. c. 6. Deus igitur est maxime liberalis, et ut Avicenna dicit lib. 1. c. 28, 29., *Ipse solus liberalis proprie dici potest:* nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel adquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit dicens: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*, Ps. 103. 28.; et, *Qui dat omnibus affluenter et non improperat.* Iac. I. 5. „ (1. *Cont. Gent.* c. 92.) Divina haec liberalitas vocatur etiam *magnificentia*, spectata magnitudine et excellentia operum divinorum: *iustitia*, in quantum perfectiones rebus dantur secundum uniuscuiusque debitum et proportionem: *misericordia*, quatenus perfectiones quas Deus rebus elargitur, omnem defectum expellunt.

III. Quum Deus dicitur operari *secundum uniuscuiusque debitum*, minime hoc intelligi potest de obligatione illa quae

oritur ex alteritate et independentia dominiorum, cuius violatio *iniuriam* stricte dictam constituit, quaeque in eo cernitur quod aliquis sibi adiudicet quod suum non est. Deus enim est absolutus dominus rerum omnium, eiusque dominium est inalienabile. Hoc itaque debitum explicari debet cum S. Thoma sic aiente. " Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini et non e converso: nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo *debiti* importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina; aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae: et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat: et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant: et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. *Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor: quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.* „ (*Summa th.* q. 21. a. 1. ad 3.) Confer etiam (2. *Cont. Gent.* cc. 28, 29.).

IV. Si comparantur invicem in divinis operibus divina misericordia et iustitia, haec in priori innititur. Non enim debetur aliquid cuicumque creaturae, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et cum non detur processus in infinitum, devenire oportet ad aliquid quod

in creatura inveniatur ex sola liberalitate divinae voluntatis: quae quidem misericordia vocatur, ut dictum est, quatenus ea removetur creaturae defectus. Hinc pulcherrime rursus Doctor Angelicus. " Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem eius: cuius virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit quam causa secunda. Et propter hoc etiam ea quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit. „ (*Summa th.* 1. p. q. 21. a. 4.)

SECTIO V.

An et quae arbitrii libertas in Deo sit agnoscenda.

501. **Quaestio. Diversi errores ac sententiae.** — Specialem hunc tractatum conficimus de libertate divinae volitionis, tum quia res est momenti gravissimi, tum quia specialem continet difficultatem.

Generatim hoc Dei attributum re et verbis inficiantur quicumque res omnes ineluctabili quadam necessitate ad operandum determinari statuunt, quam necessitatem *fatum* appellant, unde et *fatalistarum* nomine condecorantur. Accedunt his, qui verbis quidem fatentur Deum liberrimo consilio uti in operibus ad extra, hanc tamen libertatem cum mera spontaneitate actus permiscentes, quod verbis adstruunt, reipsa inficiantur. Etiam hac in re meritissime reprehendi meretur A. Rosminius. Hic nempe concedit quidem creationem esse Deo, nedum liberam, sed liberrimam, addit tamen hanc libertatem non vera *indifferentia*

arbitrii constare necessitatem omnem excludente, sed in eo dumtaxat elucere, quod cum Deus in actu quo amat seipsum ad hoc determinetur ab ipsa essentiali sua bonitate seu amabilitate, in actu contra creativo determinatur non ab ipsa creatura sed ab amore quo Deus amat seipsum ut ens moralissimum. Ceterum utrobique divina voluntas vera necessitate adstringitur, quae in priori actu est *physica*, ut ipse loquitur, in altero vero, creativo scilicet, est *moralis* propterea quia, si Deus non crearet, a morali rectitudine descisceret (1).

---

(1) " La divina sapienza, ait, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far sì, che l'Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità, che nasce dalla forma reale dell'Essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale; cioè veniente dall'Essere sotto la sua forma morale; e la necessità morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive, ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'Essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale. „ (*Teosofia*, vol. I. Problema dell'Ontologia. Proemio, c. 3. a. 2. n. 51.) Quocirca ibidem sic describitur divina libertas. " L'atto creativo, ait, è libero di quella libertà, che è definita da S. Giovanni Damasceno, *cuius principium et causam continet is qui agit;* di maniera, che egli non ha alcuna causa, o ragione, o motivo, fuori di Dio stesso, il quale perciò si determina da sè liberissimamente.... Così dicono i teologi, che Dio vuole la propria bontà ed ama se stesso con un atto di libera volontà, perchè quest'atto non ha nè la causa, nè la ragione fuori di se stesso. „ Citat vero in nota S. Thomam (Qq. Disp. *Pot.* q. 10. a. 2. ad 5.), ubi sic ait: *Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum.* Iam age, facile patet quam sophistice et erronee haec dicantur. Damascenus siquidem (2. *De Fide*, c. 24.) revera habet verba, quae Rosminius citat, sed in eo capite minime declaratur actus liber, libertate scilicet arbitrii seu indifferentiae, sed actus mere spontaneus et voluntarius. Unde ibidem S. Ioannes Damascenus haec addit: *Ea quae ira commoti, absque praevia deliberatione facimus, voluntarie quidem facimus, sed non ex electione.* Definit deinde et declarat S. Doctor actum liberum in capite sequenti, XXV scilicet, ut patet ex ipso titulo: *De eo quod in nostra potestate situm est, sive*

Praeter hos errores, plures etiam existunt, in re praesenti, Doctorum sententiae quibus *formalis ratio* exponitur, secundum quam arbitrii libertas divinae voluntatis constitui intelligitur. Has diligenter expositas invenies apud Suarez (*Metaph.* D. 30. sect. 9.), quo fortasse nemo profundius rem hanc, ceteroquin difficillimam, pro humanae intelligentiae captu consideravit. Binae autem existunt praecipuae explicationes memoratu dignae. Prima est quorumdam " dicentium, ut refert Eximius, huiusmodi actus (liberos) nihil in Deo dicere, praeter extrinsecas denominationes, quia Deum, inquiunt, velle aliquid extra se nihil aliud est, quam in re illa aliquam mutationem facere pro aliquo tempore, vel aliquod esse illi conferre, quod

---

de libero arbitrio; gr. Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, τουτέστι τοῦ αὐτεξουσίου. Id ipsum manifestissime patet, quoad testimonium citatum ex Aquinate, ex ipso exemplo quod ibi adducit Angelicus, amoris scilicet quo Deus amat seipsum, qui spontaneus quidem est, seu liber *a coactione*, minime vero liber libertate indifferentiae seu arbitrii. En testimonium integrum. " Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet 5. Civ. Dei, c. 10. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur; sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium. Unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est, quod tantum amet seipsum, quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum, quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium qui est Verbum Patris. „ Haec Angelicus. Sane caecutiat omnino oportet, qui non advertit his verbis de sola libertate, quam aiunt *a coactione* agi, non vero de vera libertate *indifferentiae* seu *arbitrii*, quae, simpliciter loquendo, libertas dici solet. Ceterum ex hoc ipso manifestum fit quod in textu asseruimus, e mente scilicet A. Rosmini, non aliam libertatem divinae voluntati adiudicari nisi quae coactionem dumtaxat excludit: quod quidem ab omni ratione et a catholica fide est plane alienissimum.

est in potestate Dei facere vel non facere, et cum facit, dicitur id velle, cum vero non facit, dicitur nolle, non quia ipse aliter se habet, sed solum quia res ipsa aliter se habet. „ (*loc. cit.* n. 4.) In hunc explicandi modum recidere debent, meo iudicio, auctores illi omnes qui cum I. Platellio (*Cursus theol.* Lib. 1. c. 4. § 1. n. 138, seqq.), generatim adstruunt, divinam volitionem compleri in esse volitionis liberae per terminum realem Deo extrinsecum vi illius contingenter existentem in aliqua temporis differentia; quia secus, aiunt, actum est de divina simplicitate et immutabilitate. Altera explicatio concedit quidem hanc termini extrinseci contingentiam requiri ut fundamentum ex parte obiecti quo divina volitio ad ipsum contingenter adeoque libere terminari intelligatur, hanc ipsam tamen contingentem terminationem dicunt formaliter adaequate compleri per ipsam supereminentem et infinitam actuationem divinae voluntatis, quae absque ulla sui variatione potis est constituere Deum obiecta libere volentem, quemadmodum scientia visionis, tametsi formaliter minime compleatur intrinsecus per existentiam termini, ad ipsum tamen vitali tendentia citra mutationem ullam ferri intelligitur, ita ut potuerit ad illum minime terminari, si scilicet minime existeret. " In hoc ergo, ait Suarez, solum consistit eminentia huius mysterii, quod hic actus (divinae volitionis) apprehenditur ut forma quaedam, quae secundum totam realitatem suam necessario est in Deo, seu est ipse Deus, et tamen non necessario confert quasi adaequatum effectum formalem, quem conferre potest in ordine ad extrinseca obiecta, sed est in manu et potestate habentis talem actum, per illum tendere vel non tendere in talia obiecta; et cum tendit, vere illa amat et vult, et nihil ideo plus habet quam si non amaret. Hoc autem quod nos explicamus per modum formae, et effectus formalis, est in Deo longe eminentiori et altiori modo; et ideo licet in formis imperfectis nunquam possit accidere, ut eadem omnino forma necessario existens in subiecto, non conferat illi totum effectum formalem suum, ac proinde in voluntate creata non possit intelligi, quod

necessario habeat aliquem actum volendi, et nihilominus sit in manu eius velle aut non velle per illum actum aliquod obiectum ad quod potest terminari; quia actus existens in potentia necessario habet in illa totum suum effectum formalem, facitque eam actualiter tendere in totum obiectum suum: nihilominus divinum velle, quia non est forma informans, neque actus actuans, sed actus purissimus, altiori modo intelligendum est constituere volentem, et attingere obiecta cum eminenti quadam potestate ad attingendum vel non attingendum secundaria obiecta, nulla in ipso actu mutatione vel reali additione facta. „ (*loc. cit.* n. 38.)

THESIS XVII.

Deus ex necessitate vult suam bonitatem, cetera autem contingenter. Quare respectu existentiae creaturarum vera gaudet libertate arbitrii seu indifferentiae, non quidem per modum potentiae ad diversos actus, sed unius eiusdemque simplicissimi actus ad diversa obiecta.

502. ***Probatio I. partis.*** — Sufficit in hanc rem ratio allata a S. Thoma (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3.), quae sic formari potest. Omnis potentia necessariam habet habitudinem ad proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem et voluntas ad beatitudinem; quia de sui ratione est ut in illud tendat. Atqui proprium et principale obiectum divinae voluntatis est ipsa divina bonitas, ut ante ostensum est [496]. Ergo necessariam habet habitudinem ad tale obiectum, adeoque in illud ex necessitate tendit. Nec dicatur, hoc argumento solam probari necessitatem quoad *specificationem*, non vero quoad *exercitium*. Si enim attente res consideretur, utrumque optime evincitur ex ratione allata. Eatenus enim visus respectu

colorati, ac nostra voluntas respectu beatitudinis solam necessitatem specificationis habent, quia non immediate coniunguntur cum tali obiecto, sed mediante actu, qui impediri potest et de facto plerumque impeditur, cum obiectum vel nullo modo est praesens vel imperfecto tantum. Quod si tale obiectum perfecte sit propositum, nec aliquid potentiam retardet quominus in illud feratur, tunc necessitas etiam existet quoad ipsum exercitium actus, ut videre licet in duplici exemplo allato. Porro divina voluntas, quum sit sua bonitas, haec ei praesentissima sit oportet, neque ulla species mali in ea appetenda apparet quae divinum amorem retardare possit. Praeterea, ut optime arguit Suarez: " Eo ipso quod voluntas Dei non est aliud quam ipsum velle, optime concluditur, illud velle esse omnino necessarium et immutabile, atque adeo esse necessarium quoad exercitium. Et inde ulterius concluditur, eadem necessitate terminari ad obiectum primarium suum: quia non potest actus esse sine actuali obiecto, nec potest habere aliquod obiectum magis intimum vel prius, quam primarium, quod est propria bonitas. „ (Tract. *De Deo*, lib. 3. c. 6. n. 5.)

503. ***Probatio II. partis.*** — Nam voluntas ex necessitate non appetit, nisi vel bonum quod undequaque explet naturalem eius tendentiam, ut est finis ultimus, vel quod necessariam habet connexionem cum tali bono: quemadmodum etiam intellectus non necessario inhaeret nisi vel primis principiis et indemonstrabilibus, vel conclusionibus quae cum praedictis principiis necessariam habent connexionem [359, 360]. Atqui neutrum elucere potest in existentia creaturarum, quaecumque illae sint. Non primum, quia solum bonum infinitum explere potest voluntatem etiam humanam, nedum divinam. Non alterum, quia Deus non esset bonum infinitum, si non esset sibi plene sufficientissimum, sed rebus aliis indigeret ut beate viveret. Apposite S. Thomas. " Alia... a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest:

sicut volumus cibum volentes conservationem vitae, et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equus ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari. „ (*loc. cit.*)

Nec obiicias cum rosminianis, dari quidem connexionem necessariam, non physicam sed moralem, divinae bonitatis cum existentia creaturarum, ortam scilicet ex convenientia ipsa creationis. Tenetur quippe Deus ex sua sapientia et bonitate agere ad efficiendum id quod convenit et decet.

Respondeo, duplicem esse modum convenientiae et decentiae: alterum, quando oppositum dedecet; alterum vero cum etiam oppositum convenire potest. Porro non prior, sed secundus dumtaxat convenientiae et decentiae modus existere potest in opere creationis. Divinam enim bonitatem, eo quod infinita est et sibi plane sufficientissima, decet quidem ut semetipsam in alia effundat, sed citra necessitatem ullam; quae si esset, continuo talis operandi modus eam maxime dedeceret (1). Brevi: quemad-

(1) Cl. Matthaeus Liberatore respondens huic ratiocinationi ab Angeleri, professore rosminiano, instauratae, ita egregie illam disiicit. " Noi crediamo del tutto erronea questa dottrina rosminiana; perchè dee tenersi che Iddio creò il mondo con volontà *ab omni necessitate libera;* nè essa può dirsi tale, se non poteva *astenersi* dal fare ciò che ha fatto. All'obbiezione poi, che il signor Angeleri ci muove, dicendo: O vorrebbe la *Civiltà Cattolica*, per mantenere la libertà, come ella la intende, attribuirgli il difetto di poter non fare ciò che conviene, e fare ciò che non conviene? — rispondiamo in primo luogo, che qui egli equivoca sopra la voce *non conviene;* la quale può intendersi o puramente *negative*, in quanto escluda una cosa, che, sebbene congruente al subbietto, nondimeno non è ri-

modum creatio decet Deum ut fontem inexhaustum totius bonitatis; sic etiam non creatio deceret Deum ut bonum sibi sufficientissimum nulla alia re indigum.

504. ***Declaratio III. partis.*** — Sequitur manifeste ex praecedentibus. Quare S. Thomas. " Dicendum quod liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, ut supra ostensum est, respectu illorum quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet. „ (*Summa th.* 1. p. q. 19.

chiesta dalla perfezione di lui; ovvero *privative*, in quanto escluda cosa, non solo congruente, ma che è richiesta dalla perfezione del subbietto, in altri termini, *che disconviene*. In questo secondo senso soltanto il *non conveniente* importa difetto, ed in esso non si dice della *non creazione*. Nel primo senso non importa nessun difetto, neppure nelle creature. Chiariremo la cosa con un esempio. Se il signor Angeleri invitasse a desinare in sua casa una volta la settimana tutti i rosminiani di Verona, farebbe per certo una cosa *conveniente*. Conveniente dico, non solo perchè lecita, ma ancora perchè azione munifica ed acconcia a fomentar l'amicizia. Ora, che direbbe il signor Angeleri, se uno argomentasse così: Il fare un tale invito è *conveniente;* dunque il non farlo è *non conveniente*, ossia *sconveniente;* e però voi astenendovene incorrete in un difetto. Ammette egli, rispetto a sè, un tale discorso? E se non l'ammette rispetto a sè, perchè vuole ammetterlo rispetto a Dio? Ma il più è che rispetto alle azioni libere di Dio, neppure in senso negativo può aver luogo il non conveniente; perchè sia che Dio faccia una cosa, sia che no, nell'un caso e nell'altro egli fa cosa convenientissima. La ragione si è, perchè egli è fonte, come di ogni verità e giustizia, così d'ogni convenienza. Il signor Angeleri col Rosmini cade nell'errore di certi teologi, di cui parla S. Tommaso. *Secundus* (error) *fuit quorumdam theologorum, considerantium ordinem divinae iustitiae et sapientiae, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicerent quod Deus non potest facere nisi ea quae facit. Et imponitur hic error magistro Almalareo.* Alla confutazione del quale errore, dice, che il

a. 10.) Addimus autem, hanc indifferentiae libertatem divinae voluntatis minime intelligendam esse per modum potentiae ad plures actus indeterminatae, sed unice per modum unius eiusdemque simplicissimi actus in cuius potestate sit diversa obiecta respicere vel non respicere. Ratio manifesta est ex summa Dei simplicitate, cui potentialitas cuiusque generis plane repugnat. Nec refert quod difficiliter capiatur, quo pacto unus idemque actus, citra ullam sui mutationem, sic respicere vitaliter possit obiectum, illud volendo, ut in potestate habeat illud non respicere, nolendo. " Nam, optime ait Suarez, velle Dei est infinitum, tam in genere entis, quam in ratione appetitus, estque infinitum, non per modum potentiae, nec per modum actus inchoati seu primi, sed per modum perfectissimi et ultimi actus. Ergo ille actus ex vi suae simplicissimae entitatis,

---

fine della creazione è la bontà divina; il quale resta sempre, qualunque sia l'ordine delle cose, che Dio prescielga; niuno essendo esclusivamente connesso con quella. *Sicut manifestatur divina bonitas per has res, quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas; et ideo divina voluntas, absque praeiudicio bonitatis, iustitiae, et sapientiae, potest se extendere in alia quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes. Existimaverunt enim ordinem creaturarum esse commensuratum divinae bonitati, quasi absque eo esse non posset. Patet ergo, quod absolute Deus potest facere alia, quam quae facit.* (Qq. Disp. *Pot.* q. 1. a. 5.) Questa ragione che è recata per la possibilità di un altro ordine di creazione, vale eziandio per la possibilità della non creazione: perchè come Dio *sine praeiudicio bonitatis, iustitiae, et sapientiae*, poteva omettere di creare il presente ordine di cose, così poteva omettere di crearne qualsivoglia altro; valendo per tutti e ciascuno la medesima ragione, cioè dell'indipendenza assoluta della bontà divina da qualsivoglia cosa straniera, e dell'eccedenza della sua sapienza sopra qualsiasi ordine determinato. Se Iddio non avesse voluto creare il mondo, avrebbe nella sua sapienza trovata la ragione di non crearlo. In fine, se Iddio non poteva astenersi dal fare il mondo, senza venir meno alla sua sapienza, come dice l'Angeleri, la creazione del mondo fu *assolutamente* necessaria, perchè è *assolutamente* necessario che Dio non venga meno alla sua sapienza. „ (*Civiltà Cattolica*, Serie XI. vol. XII. pag. 718.) Confer etiam quae idem Auctor habet (*Degli Universali*, Opusc. 5. pag. 20, seqq.).

quam totam necessario habet, est sufficiens ad attingendum omnia obiecta volibilia, unumquodque secundum rationem et capacitatem suam. In illo igitur actu est tota actualitas necessaria ut amet Deus seipsum propter se, et alia propter ipsum; et se ut finem, alia ut media; et se necessario, quia hoc exigit bonitas sua, et alia libere, quia non amplius requirit finis aut obiecti bonitas. Cum ergo Deus amat alia a se, non alio actu nec per aliquid additum actui vult, sed illomet quo se amat et quo posset non amare alia si vellet. „ (*loc. cit.* n. 37.) Confer quae in hanc rem declaravimus iam in Philosophia Prima [617].

THESIS XVIII.

Divina volitio denominatur formaliter libera, non praecise per terminum ei extrinsecum, sed ex eminente sua potestate qua fruitur, vitaliter attingendi vel non attingendi secundaria obiecta, quin ulli internae mutationi sit obnoxia.

505. ***Probatio.*** — In hac thesi, ex duplici illa explicatione quae paulo ante [501] relata est, ad declarandam propriam et formalem rationem liberi exercitii divinae voluntatis, repudiamus primam, praeeligentes alteram. Rationes quibus permovemur, hae sunt praecipue, alibi iam indicatae [*Pr. Ph.* 617, nota].

I. Communi naturae sensu, hoc quod est *amare*, *odisse*, aut aliud huic simile, denominationem dicunt, si formaliter haec spectentur, non mere extrinsecam, nec partim extrinsecam, partim intrinsecam, sed adaequate subiecto intrinsecam: respectus enim qui in eiusmodi actibus involvitur ad obiectum circa quod versantur, non est praedicamentalis, sed transcendentalis, qui propterea cum entitate horum actuum adaequate identificatur [*Pr. Ph.*

554, II]. Atqui divina voluntas vere et proprie, non metaphorice tantum, quaedam libere amare, quaedam contra libere odisse dicitur. Ergo libera volitio divina formaliter denominatur talis ex sua ipsa eminenti actualitate, non vero sive adaequate, sive etiam partialiter, ex termino ipsi extrinseco. Confirmatur optime hoc argumentum ex eo quod eatenus Deus dicitur Creator in tempore, non ab aeterno, quia denominatio Creatoris formaliter intrinsecus constituitur partialiter per ipsam actualem dependentiam qua creatura in tempore a Deo dependet. Si itaque res huic similis dicatur de ipso divino velle, seu amore, consequenter dicendum foret, Deum non ab aeterno, sed in tempore amare quae condit; quod certe alienissimum est a veritate et a communi sensu omnium piorum. Quare S. Thomas. " Operatio intellectus et voluntatis est in operante; et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator*, et huiusmodi. „ (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 7. ad 3.)

II. Eatenus auctores quos refutamus, recurrunt ad terminum extrinsecum quasi internum constitutivum liberae volitionis divinae, quia secus, inquiunt, inintelligibile est, quo pacto divina voluntas contingenter respiciat obiectum suum secundarium, quin ulla interna mutabilitas in ea concipiatur. Atqui eadem ipsissima difficultas, ad rem praesentem quod spectat, in scientia Dei visionis seu libera conspicitur. Ergo dicendum foret, existentiam rerum creatarum esse constitutivum formaliter intrinsecum ipsius denominationis qua Deus eas scientia visionis intueri dicitur. Scio hanc consequentiam non denegari ab auctoribus sententiae quam refellimus, ut expresse fatetur I. Platellius (*Op. cit.* n. 147.). Sed, ut verum fatear, haec conclusio paradoxo similis mihi videtur, multoque inintelligibilior re ipsa quae hac ratione explicari contenditur. Longe satius foret, simpliciter fateri, ut sapientissime adnotavit Doctor Eximius: " in huiusmodi rebus id de Deo esse cre-

dendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum quo id Deo conveniat, non assequamur. „ (*loc. cit.* n. 35.)

III. Certum est, ut opportuniori loco uberius declarabimus, dari in Deo voluntatem quarumdam rerum, seriam quidem, quantum est ex parte ipsius Dei, quae tamen frustranea et vacua redditur ex libera creaturae voluntate. Exemplo sit illud theologice verissimum, quo asseritur Deus serio velle salutem omnium, etiam eorum qui de facto non salvantur. Haec autem voluntas Deo libera est, nec tamen constituitur per existentiam salutis eorum qui non salvantur. Nec dicatur haec voluntas constitui per sufficientiam mediorum, quae unicuique offeruntur ut salutem adipiscatur. Etenim aliud est velle serio ipsam salutem, aliud vero velle sufficientiam praedictam: haec enim voluntas innititur in priori eo modo quo electio innititur in intentione finis, ac praeterea, secus ac altera, efficax est, non inefficax. Accedit insuper, quod saepenumero unus idemque effectus in operibus Dei ad extra, potest ad diversos fines ordinari. Haec autem ordinatio minime habetur per denominationem aliquam divinae voluntati extrinsecam, sed potius contra ex ipsa denominatione ab actu interiori divinae voluntatis, propter hunc finem operantis, externa quoque actio dici potest esse propter eiusmodi finem.

506. ***Obiectio diluitur.*** — In hac sententia actus quo Deus vult mundum condere, et actus quo id noluisset, adaequate identificarentur cum una eademque realitate, divina substantia scilicet. Ergo inter se etiam identificantur. Atqui hoc est manifeste absurdum: sunt enim actus inter se contrarii.

Respondeo. *Dist. mai.* In hac sententia . . . adaequate identificantur re, *conc.;* re et ratione, *neg. Dist. pariter consequens.* Ergo inter se etiam identificantur re, quatenus scilicet sunt una eademque realitas, *conc.;* re et ratione, quatenus scilicet perinde sit asserere Deum velle mundum condere, et Deum id nolle, *neg. Contradist. minorem sub-*

sumptam: probationem vero additam sic *dist.* Sunt enim actus inter se contrarii vera et reali contrarietate actuum realiter distinctorum, *neg.;* secundum oppositionem diversorum respectuum rationis qui in una eademque realitate innitantur, *conc.*

Ut alibi notavimus [*Pr. Ph.* 617], divinum velle seu nolle respectu sui obiecti secundarii se habet proportionali quadam ratione, ut in nobis ipsa virtus volendi respectu diversorum actuum qui ex ea active procedunt. Profecto non est alia virtus qua volumus, et alia qua nolumus, tametsi ex eius efficacitate sit ut et velimus et nolimus. Quod vero id reipsa non praestet, nisi ulteriori actualitate afficiatur, adeoque mutationi subiiciatur, id ei convenit non secundum actum suae virtutis, sed quia ita est in actu, ut simul sit in potentia. Atqui id minime locum habet in divina voluntate eo ipso quod sit *velle*, non virtus duntaxat seu *potentia volendi*. Quemadmodum igitur in nobis virtus qua volumus, re idem est ac virtus qua nolumus, non tamen ratione, quatenus scilicet secundum illam rationem secundum quam est efficax ad volendum, sit etiam efficax ad nolendum: sic etiam consimili quodam modo intelligi potest, unum eumdemque actum divinae voluntatis efficacitate sua quodammodo inflecti in mundum sive ut ponendum sive ut non ponendum, tametsi prout respicit *mundum ut ponendum*, alium conceptum gignat in mente, ac prout respicit *mundum ut non ponendum;* siquidem in priori casu Deum concipimus ut volentem, in altero ut nolentem. Fateor, hac declaratione nodum difficultatis praecidi potius quam solvi: nec profecto res aliter habere potest; non enim assequi nobis licet, cuiusmodi sit in se Dei libertas et immutabilitas, sed solummodo per analogias et ratiocinationes quasdam adumbramus et quasi divinamus quid illas esse oporteat.

Instabis. S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3. ad 4.) indifferentiam divinae voluntatis explicat per contingentem habitudinem virtutis solis ad effectus qui propter defectum eorumdem non necessario ex tali virtute progignuntur. Ergo videtur, ex mente Doctoris Angelici, di-

vinae libertatis exercitium eo tandem redire, ut Deus sit indifferens ad mundi productionem ad extra, vel non productionem, quod profecto denominationem Deo extrinsecam dicit.

Respondeo, haec quae ex Doctore Angelico citantur, secundum analogiam, non *simplicis proportionis*, sed *proportionalitatis* intelligi debere, et ita intellecta valere quam plurimum ad rei praesentis explicationem. Nempe, ut l. c. Primae Philosophiae diximus, quemadmodum virtus causativa, si sit in se omnino perfecta et in actu, nulli mutationi internae subiici debet propterea quia ex defectu seu imperfectione subiecti vel termini non necessario producat effectum: ita cum voluntas divina sit suum velle, atque adeo maxime in actu, mutari minime debet idcirco quod non necessario feratur in obiecta, quae necessarium amorem non merentur. Haec certe proportionalitas verissima est, et aliquid huic rei simile contingeret etiam in nostra voluntate, si non esset potentia volendi sed velle. Minime autem haec analogia usque eo propelli debet, ut eiusdem rationis sit tendentia voluntatis in suum obiectum, quam dicimus *amorem* vel *odium*, et tendentia virtutis effectivae in suum terminum, quam *effectionem* nominamus.

SECTIO VI.

De efficacia et omnipotentia divinae voluntatis.

507. **Argumentum.** — In divina voluntate proxime reperitur causa rerum omnium quae sunt extra Deum: quare intellectus divinus non evadit practicus et operativus, nisi voluntatis accessu, qua Deus ordinem rerum mente praeconceptum imperat esse etiam extra mentem in natura. Principium autem effectivum ad extra *potentia* nominatur. De hoc itaque attributo, et quasi proprietate divinae vo-

luntatis agendum, quo scilicet eius efficacia dignoscatur. Hic porro agimus de ipsa potentia divina secundum se considerata, non vero de ipsius exercitio quod in rerum creatione et gubernatione elucet: de hoc enim specialem Disputationem instituemus.

508. **Conceptus divinae potentiae praeformatur.** — Iam age, cum *potentia* Deo tribuitur, patet hoc nomine minime intelligi eam quae utcumque *passiva* sit; haec siquidem repugnat sincerissimae actualitati divinae substantiae. Est igitur sermo de potentia *activa*, quippe quae nedum actui opponitur, quin ei innititur et proportionatur [*Pr. Ph.* 569]. Ut autem huius potentiae propria ratio capiatur, simulque discernatur a potentia seu virtute agendi quae in creaturis elucet, haec sedulo notanda ex doctrina Aquinatis.

I. Quemadmodum Deus est suum intelligere et suum velle, sic etiam ipse est suum agere. Nempe actio qua Deus agit ad extra, entitative si spectetur, est ipsamet Dei substantia. Id probat ex professo S. Thomas (2. *Cont. Gent.* c. 9.), atque ut rem satis manifestam supponit in Summa theologica sic inquiens. " Quandocumque actus est aliud a potentia, oportet quod actus sit nobilior potentia. *Sed actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia.* „ (1. p. q. 25. a. 1. ad 2.) Accedit quod, si secus res haec explicetur, difficiliter admodum capi posse videtur, quid tandem sit haec divina actio reipsa distincta a divina substantia. Non enim erit accidens quoddam Deo inhaerens, ut patet. Nec etiam concipi potest ad modum accidentis seu modi substantiae creatae inhaerentis. Etenim divina actio est natura prior quam substantia creata quae ab ea dependet: quod autem substantiae inest, est ea natura posterius. Praeterea, quidquid positive existit extra Deum est effectus aeque immediatus divinae virtutis, ut suo loco ostendemus. Si autem res creatae penderent a Deo per quamdam actionem intermediam ab eo distinctam, haec profecto actio immediatius ab eo penderet, quam res ipsa quae tali actione mediante pendere conciperetur: immo,

proprie et severe loquendo, haec ipsa sola actio immediatum respectum dependentiae ad divinam virtutem haberet, cetera autem nonnisi ea mediante.

II. Hinc patet ulterius, quae sit analogia potentiae divinae ad potentiam activam creaturarum. " Dicendum, ait S. Thomas, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. *Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quod est principium effectus.* „ (*Summa th.* l. c. ad 3.)

III. Si formalis ratio divinae potentiae comparetur cum formali ratione divinae sapientiae et voluntatis, res dupliciter et quidem recte concipi potest. Hunc duplicem concipiendi modum nitide ac breviter S. Thomas exponit et approbat loc. cit. in responsione ad 4. Primus modus est, si divina potentia accipiatur secundum rationem *principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit:* etsi haec tria secundum idem Deo conveniunt, eius essentiam scilicet. Alius modus est, si ipsum divinae sapientiae et voluntatis decretum vocetur potentia, *secundum quod est efficax seu effectivum principium ad extra.* Haec posterior explicandi ratio perplacet Molinae (passim in *Concordia*), aliisque non paucis: Suarez contra praefert alteram (*Metaph.* D. 30. sect. 17. n. 45, seqq.).

THESIS XIX.

Potentia, secundum quod est principium effectivum ad extra, excellentissime Deo convenit. Eius porro obiectum adaequatum est omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit.

509. ***Probatur I. pars.*** — Facillime ostenditur, tum a posteriori, tum a priori.

I. *A posteriori* quidem res evidentissima est ex ipsa existentia rerum conditarum. In his enim condendis Deus ut prima causa efficiens revera agit. Omne autem quod agit, potens est agere. Ergo potentia agendi in effectus exteriores Deo convenit. Atqui potentia quam Deo tribuimus, nihil est aliud nisi principium agendi in aliud. Ergo haec Deo convenit; et quidem excellentissime, utpote primae causae efficienti rerum omnium.

II. *A priori* idem evincitur ex propria ratione, sive divinae substantiae, sive potentiae activae. Etenim propria ratio divinae substantiae est, ut sit maxime in actu, quin actus est purissimus et sincerissimus. Atqui potentia activa in actu fundatur; siquidem unumquodque, prout est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum aliorum. Praeterea, virtus agendi in alia est perfectio simplex; unde unumquodque tanto maioris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Atqui Deo excellentissime convenit omnis perfectio simplex. Hinc, sine ulteriori demonstratione, manifestum est, hanc potentiam esse infinitam in ratione virtutis activae: siquidem fundatur in actu infinito; nullam praeterea perfectionem puram licet formaliter Deo attribuere, quae limitem quemcumque involvat.

510. ***Probatur II. pars.*** — Tria sunt potissima argumenta ad hanc rem demonstrandam.

I. Imprimis deducitur quasi corollarium ex praece-

dentibus. Ostensum est enim, potentiam Dei esse infinitam in ratione potentiae. Potentia autem agendi, quo altior est, eo universalius obiectum respicit [*Pr. Ph.*, 683]. Ergo potentiae divinae, ut obiectum adaequatum assignare oportet, quo nullum universalius concipi potest. Atqui obiectum omnium universalissimum potentiae effectivae non est nisi ens factum, prout huiusmodi. Ergo obiectum adaequatum ad quod se protendit divina potentia, est omne id cui non repugnat ratio entis facti, prout huiusmodi. Atqui haec ratio non deficit nisi vel in ente infecto quod est ipse Deus, vel per contradictionem internam seu terminorum. Ergo omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit, pertinet ad obiectum adaequatum divinae potentiae.

II. Quidquid est interne possibile, quin tamen per se necessario existat, obiectum sit oportet alicuius potentiae, siquidem est ei correlativum. Ergo vel est obiectum divinae virtutis, vel cuiusdam alterius virtutis creatae vel creabilis. Si primum, habemus intentum. Quod si altera fiat optio, potiori iure id dicendum venit de ipso Deo, a quo talis virtus ut a fonte dimanare debet.

III. Postremo accedit pulcherrima demonstratio qua Doctor Angelicus hanc rem declarat, quaeque huc redit. Obiectum proprium cuiusque potentiae activae accipi debet secundum rationem illius actus in quo potentia activa fundatur: omne enim agens agit sibi simile. Ratio autem divinae potentiae fundatur in esse divino, quod non limitatur ad aliquod genus entis, sed totius esse perfectionem in se praehabet. Quidquid igitur rationem entis participare potest, pertinet ad obiectum proprium divinae potentiae. Haec autem ratio non removetur nisi per eius oppositum, seu non ens. Quaecumque igitur non implicant esse et non esse simul, pertinent ad obiectum proprium divinae potentiae. Patet autem, eiusmodi esse omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit. Dixi, *omne aliud a Deo;* siquidem ipse Deus nequit esse obiectum potentiae factivae, quum repugnet fieri quod est infectum. Ad rem S. Thomas. " Omne agens agit in

quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo... Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius, quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur, praeter hoc, Deus potest. „ (2. *Cont. Gent.* c. 22.) Eamdem ratiocinationem instaurat (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 3.), et est certe optima et maxime a priori.

511. *Corollarium.* — **Deus est omnipotens.** — Ex dictis patet propria ratio, secundum quam Deus dicitur *omnipotens.* Quemadmodum scilicet Deus dicitur omniscius propterea quia eius scientiae subditur omne scibile; sic Deus dicitur omnipotens idcirco quod eius potentiae factivae obiectum est omne factibile. Id autem est omne aliud a Deo, quod non implicat esse et non esse simul. Quod enim est eiusmodi, contradictionem scilicet implicans, " omnipotentiae non subditur, ait S. Thomas, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis ... Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. „ (*Summa th.* l. c.)

Dices. Divinae omnipotentiae obiectum adaequatum, cum ea sit infinita, debet esse effectus aliquis infinitus. Sed effectum esse infinitum, contradictio est. Ergo etiam ad contradictoria divina potentia se protendit.

Respondeo. *Dist. mai.* Si spectetur modus agendi dumtaxat, *conc.;* si spectetur substantia ipsa effectus, *neg. Conc. min. Neg. conseq.* Ratio est, quia effectus aequivoci non possunt nisi deficienter participare perfectionem suae causae, tametsi haec si perfecta sit, agat semper modo sibi convenienti et proportionato. Deus autem est causa aequivoca. Ergo infinitus est quidem modus eius agendi,

utpote infinitae virtuti proportionatus, sed minime exhauriri potest in producendo effectu aliquo infinito (1). Apposite rursus Angelicus. " Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem, quod Deus non est agens univocum: nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere... Unde relinquitur quod effectus eius semper est minor quam potentia eius. Non ergo oportet, quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. „ (*loc. cit.* ad 2.)

THESIS XX.

Divina potentia nequaquam constringitur ordine in hac mundana universitate constituto, sed potest tum effectus causarum secundarum, sine propria earumdem actione, tum alios etiam effectus producere ad quos naturae facultas et exigentia non porrigitur. Quibuscumque vero creaturis positis, ad plures et meliores sine fine efficiendas idonea semper existit.

512. ***Probatur I. pars.*** — Dupliciter enim asseri

(1) Haec dicimus si in operibus ad extra spectetur res secundum id quod est facta. Quod si Deus ipse alicui e suis operibus uniatur, patet rem eiusmodi, qua parte Deum ipsum includit, infinitae esse dignitatis. Quare idem S. Doctor. " Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. „ (*loc. cit.* a. 6. ad 4.)

potest, divinam potentiam coarctari ad praesentem rerum ordinem. Primo quidem quasi operetur ex necessitate naturae: talis quippe operatio est determinata ad unum. Secundo a divina sapientia, sine qua divina voluntas nihil operatur, si scilicet non alius ordo excogitari potuisset, nisi qui in hac rerum universitate est constitutus. Atqui neutrum dici potest. Non primum, quia ut ante demonstravimus [495, seqq.], Deus voluntate operatur, quae in operibus ad extra liberrima est libertate arbitrii seu indifferentiae. Non alterum, quod ita eleganter demonstrat Angelicus. " Tota ratio ordinis quam sapiens rebus a se factis imponit, a fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 5.)

513. ***Probatur II. pars.*** — Hinc vero sequuntur tria quae in conclusione addimus in commendationem divinae potentiae.

I. Ac primo quidem manifestum est, Deum sua sola virtute sine cooperatione causarum naturalium posse producere effectus ex ipsarum efficientia provenientes. Virtus enim integra efficiendi, respectu cuiuscumque effectus, dicit perfectionem simpliciter, absolutam scilicet ab omni imperfectione. Ergo, ut ceterae perfectiones id genus, formaliter eminenter inveniri debet in infinita Dei potentia. Sed, posita virtute integra alicuius effectus, nihil prohibet, quominus hic existere queat, sine adminiculo alterius virtutis. Ergo Deus sua sola virtute supplere potest efficientiam causarum secundarum in earumdem effectuum productione.

II. Est etiam aeque manifestum, divinam virtutem ad alios effectus se protendere, qui scilicet facultatem et exigentiam naturae plane excedunt. Tota enim virtus et naturalis capacitas causarum mundanarum limitata est ad certum terminum, utpote finita. Divina autem virtus in-

finita est. Atqui manifestum est, virtutem infinitam ad multo plura se extendere, quam sint ea quae effici possunt a causa virtutis finitae, vel naturaliter ab ea exiguntur. Ergo divina potentia effectus quoque producere potest qui naturae facultatem et exigentiam excedunt. Confer quae in Philosophia Prima diximus [564].

III. Ex eadem infinitate divinae potentiae patet denique, eam esse absolute inexhauribilem, quatenus scilicet potest plura et meliora sine fine efficere, quam sint ea quae de facto supponuntur existere. Quibuscumque enim creaturis positis, divina virtus effectiva ad extra manet in se integra et completa. Ergo plura alia adhuc efficere potest quam quae reipsa supponatur efficere. Praeterea, si signata aliqua creatura quantumvis perfecta, Deus non posset meliorem producere, divina virtus et exemplaritas, ut ut infinita, exhauriretur in effectione et repraesentatione rei finitae. Atqui id conceptuum pugnam involvit. Ergo non solum plura, sed meliora sine fine Deus producere potest, quam sint ea quae de facto existere supponantur.

514. ***Obiectio Leibnitiana.*** — Dices fortasse cum Leibnitio (Théodicée. *Essai sur la bonté de Dieu*, 1. p. n. 8.). Si Deus efficere posset meliora his quae de facto existunt, duo videntur sequi incommoda. Alterum, quia sic Deus corrigeret opera quae fecit; hoc vero alienum est a dignitate operum divinorum. Alterum, quia sic opera Dei quae existunt, utpote minus bona, forent mala; quod iterum sine inconvenienti dici non potest. Ita passim Leibnitiani.

Respondeo, neutrum inconveniens legitime consequi ex doctrina quam propugnamus. Non primum, quia *corrigi* proprie illud dicitur quod ab errore purgatur, ei scilicet addendo perfectionem debitam qua carebat. Opera autem Dei, etsi non absolute optima (quod ceteroquin in re finita manifestam implicat contradictionem), non propterea carent perfectione sibi debita. Non alterum, quia malum non quamcumque boni carentiam dicit, sed eam quae in *privatione* consistit, per remotionem scilicet boni debiti

[*Pr. Ph.* 492]. Potest autem optime intelligi minus bonum, quod habeat totam perfectionem sibi debitam, tametsi careat perfectione maiore, vel debita enti meliori. Quod si Leibnitiani omnem carentiam boni, in tota latitudine entis, malum appellant, necesse est fateantur, vel Deum nihil efficere posse, vel quaecumque efficit, ab huiuscemodi mali ratione absolvi minime posse: quidquid enim Deus efficit, finitae perfectionis sit oportet. Ceterum, quo sensu legitimo intelligi possit, Deum in molitione suorum operum, optimum efficere, opportuniori loco cum Aquinate declarabimus, respective scilicet ad illum gradum manifestationis suae bonitatis quem Deus pro sua libertate praefinivit.

Instabis. Deus in agendo attingit ultimam lineam sapientiae et potentiae: agit quippe sapientissime et potentissime. Atqui id non esset verum, si potest aliquid facere melius quam facit. Ita fere Leibnitius l. c.

Respondeo. S. Thomas eamdem fere obiectionem ipse sibi proponit (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 6.), eamque nitide sic resolvit. " Cum dicitur, Deum posse aliquid facere melius quam facit, si ly *melius* sit nomen, verum est; qualibet enim re potest facere aliam meliorem; eamdem vero potest facere meliorem quodam modo (sc. quoad accidentalia), et quodam modo non (sc. quoad essentialia), sicut dictum est. Si vero ly *melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quam sicut facit; quia non potest facere ex maiori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi, quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. „ (*loc. cit.* ad 1.)

515. *Corollarium.* — **Distinctio potentiae Dei absolutae ab ordinata.** — Ex dictis patet, quinam sit legitimus sensus quo intelligi debet aut potest quod passim, a theologis praesertim, dici solet, quum nonnulla attribuuntur potentiae Dei *absolutae*, nonnulla vero potentiae Dei *ordinatae* vel etiam *ordinariae*. Qua in re primo quidem cavenda est prava omnino et prorsus erronea explicatio,

qua Ianseniani hunc dicendi modum detorquent. Absolutam nempe vocant potentiam quae secundum se sola operatur, non habito scilicet respectu ad sapientiam, iustitiam, ceterasque perfectiones divinas. Contra vocant ordinatam, quatenus his divinis attributis coniuncta et per ea moderata est. Patet hanc distinctionem esse undequaque absurdam. Quidquid enim est interne possibile, id inde nanciscitur quod similitudinem divinarum perfectionum in se refert [*Pr. Ph.* 604]. Divina autem potentia nullo modo considerari potest nisi in ordine ad id quod est interne possibile, ut ante ostensum est. Ergo falsitate plena est ea conceptio, qua divina potentia diceretur terminari ad aliquid quod a divinis attributis discordet. Tam enim impossibile est, quod Deus talia operetur, quam quod operetur contra seipsum (1). Est itaque duplex alia acceptio qua haec distinctio legitime usurpari potest. Primo itaque *absoluta* potentia Dei potest dici, si secundum se consideretur, in signo priori scilicet ad decreta divinae volun-

(1) " Quamvis divina potentia possit secundum se sola considerari et reapse ita consideretur, cum attributa divina secundum rationem distinguimus; tamen, si potentiam absolutam et ordinatam hoc modo distinxeris, gravis erit error affirmare. Deum posse potentia absoluta, quae non potest potentia ordinata. Sequitur enim revera, quod Calvinus ex usitata distinctione derivari voluit: esse in Deo, sicut in nobis, potentiam inordinate operandi. At nunquam veteres, quos veneramur, Doctores distinctionem, qua utebantur, illo modo interpretati sunt: immo vero S. Thomas hoc ipso loco Ianseniana expositionem falsam esse ostendit. *In nobis*, ait, *in quibus est aliud potentia et essentia a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a iustitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate iusta vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia et essentia, voluntas et intellectus, et sapientia et iustitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate iusta ipsius et intellectu sapientiae eius.* (*Summa th.* l. c. ad 1.) Neque igitur in Deo ulla est potentia operandi nisi ea, quae sapientia probat et voluntas sancta amplecti potest; eo quod divina potentia non solum semper coniunctissima sapientiae et voluntati sanctae, sed et ipsa est sapientia et sancta voluntas. „ I. Kleutgen (*De ipso Deo*, n. 647.).

tatis, quibus hunc ordinem prae alio ab aeterno praefinivit. Dicetur proinde *ordinata*, secundum quod est potestas exequens ea, quae voluntas dirigente sapientia reapse decrevit. Sic absolute potuit Deus hominem sine gratiae donis creare: sed ordinata potentia non potuit, eo quod benigna voluntate statuerit, ut super naturae conditionem ad divina fruenda elevaretur. Haec est expositio B. Thomae (*Summa th.* 1. p. q. 25. a. 5. ad 1.; item 3. *Cont. Gent.* c. 96.). Alius distinguendi modus est, si absolutae potentiae divinae tribuantur quae praeter communes sive naturae sive gratiae leges Deus operatur, ut contingit in miraculis: ordinatae vero, seu melius *ordinariae*, potentiae divinae attribuantur, quae Deus operatur secundum modum et legem communem sive naturae sive gratiae, ut cum astra suos cursus peragere sinuntur. Hinc multa quae Deus potest de potentia absoluta, hoc altero modo explicata, debent dici pertinere ad potentiam Dei ordinatam in priori sensu intellectam. Negari minime potest hanc alteram expositionem esse quoque legitimam, immo usitatissimam.

DISPUTATIO IV.

DE DEO CREATORE

SECTIO I.

Dependentia rerum omnium a Deo, ut a prima causa efficiente et exemplari.

516. **Ordo tractationis.** — Egimus in Disputatione praecedente de operatione divina immanente, secundum quam Deus sic vivit ut sit ipsa vita subsistens. Tractandum modo assumimus de divina operatione ad extra, secundum quam attributa Creatoris et quae creationem consequuntur, in Deo considerantur. Etsi enim eiusmodi operatio et ipsa sit formaliter Deo immanens, ut quae unum idemque est cum divina substantia [508, I], est tamen virtualiter transiens propter habitudinem quam importat ad opus ad extra ex eius efficacitate proveniens. Ut autem lucidior evadat haec tractatio, eumdem ordinem fere sectabimur quem Doctor Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 44, seqq.). Imprimis itaque generali quodam conspectu contemplanda venit dependentia rerum omnium a Deo, ut a prima causa efficiente, exemplari, et finali: secundum hanc enim triplicem habitudinem haec dependentia absolvitur. Tum vero magis dearticulate, quis sit modus quo asserta dependentia habetur, indagabimus. Id porro duplici alia consideratione continetur: altera quae est de ipsa actione

creativa, secundum quam res primo in esse producuntur: altera de divina *gubernatione*, secundum quam Deus res productas tuetur ne in nihilum relabantur, et ad proprios cuiusque fines movet et dirigit. In praesenti sectione agemus dumtaxat de rerum dependentia a Deo, prout est ipsarum prima causa efficiens et exemplaris, universe quidem et generatim haec considerando.

THESIS XXI.

Fateri oportet, omnia quae praeter Deum existunt, ab eo pendere, ut a prima causa efficiente, non solum IN FIERI, *ut aiunt, rerum etiam* IN ESSE.

517. ***Declaratio.*** – Haec thesis non est nisi expolitio quaedam eorum quae in prima Disputatione tractata sunt. Quum vero in hac veritate sicut in radice nitantur quae dicenda remanent, non abs re erit eam rursus in mentem revocare et ulterius confirmare. Iam age, ut alibi diximus [*Pr. Ph.* 608, III; 684], dupliciter aliquis effectus pendere potest a sua causa efficiente, nimirum *in fieri*, et *in esse*. Primum habetur, si res a causa dependet, spectato dumtaxat modo quo reipsa esse accepit. Sic dependet exempligratia hic homo a suis parentibus. Si enim esse cuiusque hominis secundum se consideretur, minime profecto essentialem dependentiam importat ad hunc vel illum hominem: quandoquidem optime existere potest, quin ab alio generetur, puta si ut primi parentes a solo Deo produceretur. Si itaque Petrus dependet a suis parentibus, id erit *in fieri* tantum, spectato scilicet modo quo de facto esse recepit per talem generationem. Alius modus dependentiae elucet, quotiescumque ipsum esse effectus intrinsecam et essentialem dependentiam involvit respectu suae causae. Exemplo sint actus per se vitales, puta actus intelligendi et volendi: siquidem per se dependent a vitali

principio unde fluunt, adeoque fieri minime potest, ut esse habeant, proprio eorumdem principio, puta intellectum vel voluntatem, in eos efficienter non influente. Quando id contingit, effectus dicetur a sua causa efficiente pendere, non in fieri dumtaxat, sed *directe secundum esse*. Talem porro asserimus existere dependentiam a Deo in rebus omnibus quaecumque praeter ipsum existunt. Id autem tria complectitur, quae sunt totidem partes propositae conclusionis. Primo dicimus, omnia quae praeter Deum existunt, esse facta, ideoque pendere ab aliqua causa efficiente. Secundo addimus, eiusmodi dependentiam intelligi debere non solum in fieri, verum etiam secundum esse eorumdem. Unde tertio demum concludimus, causam a qua sic omnia dependent, esse Deum.

518. ***Demonstratio I. partis.*** — Ex principio causalitatis constat, nulli rei convenire ut sit, nisi vel ratione suae essentiae quae cum esse prorsus omnino identificetur, vel ex efficientia causae superioris: secus quippe rationem sui sufficientem in nihilo, h. e. nullam haberet [*Pr. Ph.* 611, 677]. Iam vero solus Deus essentialiter est, cum ipse solus sit ipsum esse per se subsistens, ut ante demonstratum dedimus [452]. Ergo quaecumque praeter Deum existunt, non habent esse nisi ex efficientia causae superioris.

Confirmatur. Iuxta egregium principium B. Thomae quo saepe usi sumus, quidquid alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo esse non potest [391]. Atqui in solo Deo esse non habet defectum, cum ipse solus sit absolute et infinite perfectus. Ergo in omnibus aliis nequit inveniri esse nisi causatum. Atqui rursus omne causatum oportet esse effectum causae efficientis; siquidem omnis causa vel est efficiens, vel per efficientem causat [*Pr. Ph.* 667, II]. Ergo quidquid praeter Deum existit, causam sui efficientem habet.

519. ***Demonstratio II. partis.*** — Satis est in huius rei demonstrationem urgere bina argumenta quae modo protulimus.

I. Ac primo quidem ratio seu titulus quare cetera

quaecumque praeter Deum existunt, fieri postulant, ex eo praecise repetitur ultimato, quod eorumdem esse minime sit subsistens, sed receptum. Atqui quod esse alicuius sit receptum, non subsistens, minime censeri potest quasi praedicatum per accidens huic esse conveniens, quum id ei addicatur maxime per se et secundum propriam sui rationem. Ergo cetera quaecumque praeter Deum existunt, ab efficiente causa pendent, non solum inspecto modo quo efficiuntur, sed inspecta ipsa formali essendi ratione qua sunt, h. e. nedum *in fieri* sed *directe secundum esse.*

II. Id ipsum luculentius adhuc conficitur, spectata essendi imperfectione rerum factarum. Nam esse, in communi inspectum, per se dividitur in participatum et imparticipatum. Esse enim imparticipatum dicitur, in quo ipsa ratio essendi secundum totam suae nobilitatis potestatem seu plenitudinem invenitur: participatum contra illud est, in quo ratio essendi minorata seu deficiens elucet. Iam vero solus Deus, utpote infinitus, est ens imparticipatum. Ergo ratio essendi in ceteris omnibus participata sit oportet. Atqui omne participatum et imperfectum, ut dictum est, efficientiam altioris agentis postulat, ut sit. Ergo ipsa ratio essendi ceterorum omnium quae praeter Deum existunt, postulat efficientiam altioris agentis ut sit; quod perinde est atque affirmare, ea a causa efficiente pendere non solum *in fieri*, verum etiam *in esse per se et directe.*

520. ***Demonstratio III. partis.*** — Intellige primum quod dicimus. Minime inficiandum est, dari quaedam quae directe secundum esse dependent ab efficiente quod non est Deus; cuiusmodi sunt actus per se vitales ad propria principia comparate. Haec tamen dependentia primo et per se non est *secundum generalem rationem entis contingentis et participati*, sed secundum aliquam rationem entis magis coarctatam, puta volitionis aut intellectionis, alteriusve his consimilis. Cum itaque, ut modo demonstravimus, quaecumque praeter Deum existunt, ideo praecise causam efficientem postulant, quia ratio essendi in eis est recepta et participata, idcirco asserimus, unum Deum esse

a quo cetera *secundum hanc rationem* efficienter pendere queant.

Ratio porro asserti haec est. Fieri nempe non potest, ut aliquid ab alio pendeat sub illa ipsissima ratione, sub qua hoc aliud et ipsum essentialiter dependet. Sic Petrus ex. gr. non potest *qua et quia homo* efficienter pendere a Paulo: secus ipsa humanitas secundum se a Paulo efficienter existeret, atque adeo Paulus ipse, utpote humanitate essentialiter constitutus, a seipso penderet in suo esse; quod certe contradictio est. Atqui ratio entis contingentis et participati eadem est in omnibus et in singulis aequaliter viget, quaecumque praeter Deum existunt. Ergo causa efficiens a qua omnia sic dependent, nequit esse nisi Deus. Atqui demonstratum est, cetera praeter Deum existentia, secundum hanc generalissimam rationem, entis scilicet contingentis et participati, ab aliquo effici oportere. Ergo causa efficiens eiusmodi est Deus et solus Deus. Confer S. Thomam (*Summa th.* q. 44. a. 1., coll. q. 104. a. 1.; 2. *Cont. Gent.* c. 15.). Confer etiam quae in Philosophia Prima disseruimus [684].

521. *Corolll. I.* — **Materia prima efficienter est a Deo.** — Sequitur manifestissime ex dictis. Secus enim vel abire oporteret in infinitum, vel ipse Deus esset causa materialis ceterorum, vel praeter ipsum aliquid existeret ab eo non factum. Atqui primum principio causalitatis [*Pr. Ph.* 687], alia vero duo divinis perfectionibus manifeste adversantur. Hinc patet ulterius, asserendam esse Deo actionem qua effectus producatur sine ullo praeexistente in quod ut materiam talis actio exerceatur. Ad rem Angelicus. " Si enim est aliquis effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producit ex nullo praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat 2. Metaph.; aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse ipse Deus; ostensum est enim, quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest

esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut dictum est. Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus, non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur. „ (2. *Cont. Gent.* c. 16.)

522. *Coroll. II.* — **Res aliae a Deo vere efficiuntur non solum secundum essentiam qua specificantur, sed etiam secundum esse quo in se ipsae subsistunt.** — Id asserimus contra Rosminum qui, inter alia paradoxa suae philosophiae, asserere minime dubitavit, *esse* creaturarum actione divina non *effici*, sed *poni*, consequenter scilicet ad ipsius doctrinam ante recitatam [287] de reali unitate omnium in ratione essendi quam ex Parmenide emendicavit. Patet autem veritas huius collectionis dupliciter. Etenim, ut suo loco demonstravimus, non potest sine pantheismi labe affirmari, esse divinum minime secundum se totum reipsa distingui ab esse quo res creatae in se ipsae subsistunt [435]. Atqui nihil extra Deum invenire licet positive existens quod non sit ex divina efficientia, ut in thesi praecedente demonstratum etiam est. Praeterea ratio quamobrem aliquid agnoscitur ut effectum, ea est, quod sit actus receptus et confiniis in perfectione carens. Atqui manifestum est omnino, utrumque inveniri in esse quo res aliae a Deo in se ipsae subsistunt. Imprimis enim non est actus irreceptus, cum recipiatur in essentia ipsa ut in sua propria potentia: minime praeterea est perfectionis illimitatae; coniungitur siquidem cum multis imperfectionibus, quae scilicet commune sunt patrimonium creaturarum omnium.

Obiiciet fortasse quispiam. Plures theologi cum beato Thoma (*Summa th.* 3. p. q. 17. a. 2.), et nos etiam [*Pr. Ph.* 541], admisimus, humanitatem Christi Domini, tametsi res alia sit a Deo eaque vere effecta, non alio esse actuari quam ipso esse Verbi cui hypostatice unitur. Ergo nihil prohibet, aliquid efficiatur secundum essentiam, quin efficiatur simul ipsum esse quo subsistit; siquidem nefas est cogitare ut effectum esse Verbi divini quo subsistit humanitas ei hypostatice unita.

Respondeo. Ideo haec sententia B. Thoma a pluribus

theologis et a nobis etiam fuit approbata, quia catholica fide edocemur, Christi Domini Humanitatem minime *in se* subsistere, sed *in Verbo* a quo in unitatem hypostasis est assumpta. Quae vero hic docemus, respiciunt esse quo res aliae a Deo *in se* ipsae subsistunt. Quare quemadmodum ex ineffabili unione hypostatica sequitur ea quae a theologis appellatur *communicatio idiomatum*, qua scilicet proprietates humanae et divinae naturae invicem praedicantur in concreto (*Summa th.* 3. p. q. 16. a. 4.): sic etiam, si aliquid huic rei simile contingeret in rebus ceteris, harum etiam proprietates et operationes de Deo praedicari possent in concreto, et vicissim quae Dei sunt, praedicari deberent de re qualibet, puta de diabolo. Id porro risibile omnino est, nedum absurdum. Praeterea, cum in Philosophia rosminiana essentia creaturarum duntaxat exhibetur ut facta, nomine essentiae non intelliguntur nisi limites, nempe id quod negativi est in quacumque creatura: quidquid vero est positivi in ea, dicitur unum idemque cum esse divino aeterno quod creatione exhibetur *poni* tantum ad extra quin efficiatur. Vide testimonia quae alibi recitavimus [287, nota]. Puto autem, cuilibet patere posse, nihil eiusmodi contingere sive de composito Theandrico, sive de rerum ceterarum productione agatur. Etenim Humanitas assumpta limitibus certe non constituitur, ut negatio vel privatio quaedam, sed positiva constat realitate et perfectione (1). Est etiam plane absonum, ut esse cogitetur quasi ipsum tantum res sit positiva: hoc enim tantumdem valeret, quantum si nulla perfectio rebus attribuatur nisi divina, quod solus pantheista effutiet. Ergo ex sen-

---

(1) « Non solum id, in quo creaturae communicant, scilicet ipsum *esse* ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae invicem distinguuntur, sicut vivere, intelligere, et huiusmodi, quibus non viventia a viventibus et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. » S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 14. a. 6.).

tentia illa B. Thomae quae in obiectione refertur, nihil admodum elici potest quod rosminianum paradoxum de esse improducto rerum omnium utcumque verisimile efficiat.

THESIS XXII.

Deus, ut efficiens, sic est etiam prima exemplaris causa universi, remote quidem ratione suae essentiae, proxime vero ratione suae sapientiae.

523. ***Demonstratio I. partis.*** — Ut haec veritas patefiat, duo probanda sunt, videlicet postulari in productione universi aliquam primam causam non solum efficientem, sed exemplarem etiam; et insuper, causam eiusmodi non esse nisi ipsum Deum.

I. Iam vero primum assertum facile patet ex munere causae exemplaris alibi declarato [*Pr. Ph.* 657]. Requiritur scilicet in omni opere quod non casu vel ex naturae necessitate, sed arte elaboretur, ut actio prodeat determinata non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem. Atqui Deus agit in productione universi non casu aut ex necessitate naturae, sed arte sapientissima et liberrimo voluntatis consilio. Ergo in molitione universi necessario requiritur, ut prima causa efficiens, sic etiam prima quaedam exemplaris causa.

II. Nequit praeterea fingi aliquid extra Deum esse causam eiusmodi. Deus enim, ut in ceteris, sic etiam in perfectione primi agentis plane absolutus et independens sit oportet. Atqui egere exemplari a se distincto et ab aliis emendicato, est proprium agentis imperfecti et dependentis. Ergo prima exemplaris causa universi nequit esse nisi ipse Deus. *Prima*, inquam. Sicut enim praeter primum existunt etiam agentia secunda, sic etiam, ut notavit divus Thomas: " possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum

exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eamdem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 44. a. 3.)

524. ***Declaratio II. partis.*** — Ad huius rei intelligentiam revoca in memoriam quod alibi [*Pr. Ph.* 660] dictum est, duplex scilicet existere causam seu formam exemplarem, *proximam* alteram, alteram vero *remotam.* Exemplar proximum propriam sedem habet in intellectu artificis, et est ipsa conceptio mentalis ad quam artifex exigit suum opus. Est nempe ipsum *mentale verbum* operis efficiendi, spectatum non secundum relationem originis quam habet ab intellectu, sed prout repraesentat obiectum quod concipitur; quare proprio nomine *idea* nuncupatur [301]. Exemplar vero *remotum* dicitur reale illud obiectum, unde artifex haurit conceptionem operis faciendi: siquidem ordo intelligibilitatis tandem aliquando in ordine realitatis inniti debet, cuius rei gratia est etiam verissime dictum, *artem* scilicet *naturae pedissequam esse oportere.* Id vero fit dupliciter, ut notavit Angelicus. " In his, ait, quae ad imitationem alterius producuntur, quandoque id quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum: et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati habet ut ideam ipsam formam rei imitatae. Quandoque vero quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam et exemplar rei operandae, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel initaretur. „ (Qq. Disp. *Verit.* q. 3. a. 2.) His positis, haec in rem nostram facile capiuntur.

I. Patet imprimis, Deum *ratione suae sapientiae* esse proximam causam exemplarem universi. Ratio propria huius asserti ducitur ex his quae modo dicimus. Exemplar enim id genus reipsa non differt ab ipsa conceptione seu verbo mentali quo artifex in sua mente vitaliter exprimit opus efficiendum. Atqui Deus per sapientiam suae divinae mentis totius universi ordinem in se concipit ac vitaliter

exprimit. Ergo Deus ratione suae sapientiae est proxima exemplaris causa totius universi (1).

II. Patet secundo, *in divina essentia* inveniri remotum exemplar totius universi. Ratio est quia divinae sapientiae primum et per se obiectum aliud esse non potest a divina essentia: idcirco vero hoc dicitur, quia Deus in sua essentia omnia intelligit, quae propterea nequeunt a Deo concipi, nisi quatenus in ea innituntur et per quamdam quasi resultantiam, ut ante declaratum habes [470, 471]. Quo pacto vero id fiat, sic eleganter exponit Angelicus. " Deus per intellectum omnia operans, omnia ad similitudinem essentiae suae producit. Unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam. Unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum; sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera: et ideo divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. „ (Qq. Disp. *loc. cit.*) Eamdem doctrinam tradit (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 2.).

525. *Coroll. I.* — **Quid proprie sint ideae divinae mentis.** — Ex dictis patet, id quod ponimus in Deo, ut exemplarem causam seu ideam universi, nec esse aliquid a Deo distinctum, ut fabulantur Platonici [*Pr. Ph.* 354],

(1) " Dicendum, quod sapientia et ars significantur, ut quo Deus intelligit: sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt, quod est intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 2. ad 2.).

nec compositionem ullam aut pluralitatem efficere in divina substantia. Nempe aliud nihil est ab ipsa divina essentia, quae, si spectetur secundum se, est remotum, si vero spectetur ut est a divina mente intellecta, est proximum exemplar rerum omnium quae ad ipsius imitationem fiunt. *Deus*, ait S. Thomas, *secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.* (*Summa th.* l. c. a. 1. ad 3.) Nec refert, quod *ideae* divinae pluraliter sic dicantur. Ut enim expendit idem Angelicus: *Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.* (l. c. a. 2. ad 1.)

Dices fortasse. Ut ante dictum est [524], idea, stricte loquendo, est ipsum verbum in quo artifex praeconcipit opus efficiendum. Atqui in Deo non est nisi unicum Verbum, quod est secunda Persona augustissimae Trinitatis.

Respondeo cum S. Thoma. " Dicendum, quod nomen *ideae* principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen *Verbi* principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se intelligit omnem creaturam. *Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum et personaliter dictum.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 34. a. 3. ad 4.)

526. *Coroll. II.* — **De propria causalitate divinarum idearum.** — Intelligitur etiam ex dictis, ideas divinas se habere in genere *causae primae formalis extrinsecae.* Sunt quidem ut *causa prima:* quandoquidem in Deo agnoscuntur prout est primum rerum omnium principium. Revocantur praeterea ad genus causae *formalis.* In causa enim formali, prout huiusmodi, invenitur *ratio specificativa* rei; ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι [*Pr. Ph.* 647, 656]. Id vero praestant ideae divinae, quemadmodum idea quaelibet respectu operis cuius est exemplaris causa: unde vocantur simpliciter *formae exemplares.* Sunt denique causae *extrin-*

secae: non enim ut pars ingrediuntur in rei constitutionem, siquidem sunt ipsamet divina essentia, ut dictum est, quam nefas est concipere quasi partem creaturae alicuius.

Ex descripta causalitate divinarum idearum manifestum fit, inde ultimato repeti debere virtutem omnem specificativam et, ut ita dicam, *rectificativam*, quae formis aliis quibuscumque inesse potest ad rem in suo proprio esse constituendam. Omne enim imperfectum et mobile ex aliquo perfectissimo et immobili promanare debet. [*Pr. Ph.* 573, 686.] Et huc spectat elogium divinarum idearum a B. Augustino his verbis prolatum. *Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina Intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.* (Lib. 83. qq. Q. 46.) Hinc, quum bonitas cuiusque rei creatae consistat in debito *modo*, *specie*, et *ordine* [*Pr. Ph.* 487], quemadmodum si modus attenditur, ad Deum ultimato refertur ut ad primam sui causam efficientem, et, spectato ordine, ad eumdem refertur ut ad ultimum finem: sic, si debita cuiusque rei species consideretur, prima huius ratio in divinis ideis archetypis opus est inveniatur (1).

527. *Coroll. III.* - **An in divina mente sint ideae omnium quae cognoscit.** — Patet insuper ex dictis, divinam scientiam latius patere quam ipsius ideae. Ac primo quidem Deus seipsum cognoscit, sui tamen ideam non habet: siquidem eius essentia est principium operativum aliorum, non autem suiipsius. Cognoscit praeterea mala, ceterasque rerum privationes: horum tamen non est idea, ut ante notavimus [474]. Quod vero spectat perfe-

(1) " Habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati. Sed bonum in Deo est, sicut in causa: unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem, et ordinem: unde ista tria sunt in Deo, sicut in causa. „ S. Thomas (1. p. q. 6. a. 1. ad 1.).

ctionem propriam cuiusque creaturae, est quidem idea in Deo respectu omnium quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus: quoad alia vero, quae scilicet nec sunt, nec fuerunt, nec erunt, *non est idea in Deo*, ait S. Thomas, *secundum quod idea significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.* (*Summa th.* 1. p. q. 15. a. 3. ad 2.) Videsis haec uberius evoluta (Qq. Disp. *Ver.* q. 3. a. 3. seqq.).

528. *Coroll. IV.* — **Sola creatura rationalis est ad Dei imaginem facta.** — Postremo intelligitur ex dictis discrimen valde notandum inter creaturas rationales et irrationales, quod spectat modum quo divinae essentiae similitudo in eis relucet. In omnibus quidem, ut dictum est, aliqualis Dei similitudo elucescit: haec tamen in solis creaturis rationalibus seu intellectualibus, prout eiusmodi, assurgit ad rationem *imaginis*, vere et proprie talis, tametsi analogicae. " Requiritur, ait S. Thomas, ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. . . . . Manifestum est autem, quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem et maxime communiter, in quantum sunt; secundo, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt, quae, ut Augustinus dicit in lib. 83. Qq., *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nil sit propinquius.* Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei. „ (*Summa th.* 1. p. q. 93. a. 2.) Hinc, quum processiones Dei ad intra considerentur secundum gradum vitae intellectualis, aliqua etiam, deficientissima licet, augustissimae Trinitatis imago in creaturis rationalibus cernitur, ut idem Angelicus Doctor quaest. cit. expendit. Etsi vero haec ita sint, creaturae etiam irrationales vitam intellectualem divinam significant per modum *vestigii*, in quantum in eis apparet quoddam quasi vestigium intellectus producentis, divini scilicet, si earum dispositio et ordo consideretur. Quin hac ratione id aliquo modo referunt etiam quoad processiones divina-

rum Personarum. In his enim, ut iterum expendit Angelicus: " non invenitur principium verbi, et verbum, et amor: sed apparet in eis quoddam vestigium, quod haec inveniantur in causa producente. Nam hoc ipso quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quod sit a quodam principio. Species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem. „ (*loc. cit.* a. 6.)

SECTIO II.

An et quo pacto res omnes in Deum, ut in finem, ordinentur.

529. **Praenotanda**. — Quemadmodum Deus ratione suae potentiae est principium effectivum creaturarum, ratione suae sapientiae earumdem principium exemplare: sic etiam, ob suae divinae voluntatis bonitatem, in ipso omnia sicut in fine absolute ultimo conquiescunt. Hac triplici relatione absolvitur generalis dependentia, qua res ceterae cum Deo connectuntur, unde admirabilis ille quasi circulus existit per quem creata omnia a summo Bono progredientia, in Ipsum regrediuntur. De duplici priori relatione egimus in sectione praecedente: tertia modo tractanda venit. Ut autem tractatio lucidior evadat, ex his quae in Philosophia Prima iam declaravimus [661, seqq.], haec in memoriam revoca.

I. Finis *simpliciter* et *absolute* eiusmodi is tantum hoc nomen meretur, qui ad nullum alium ordinatur, ad ipsum vero cetera omnino. Est propterea qui non solum in determinato aliquo ordine sic dicitur, cuiusmodi ex. gr. beatitudo constituit finem totius vitae humanae, sed totum omnino creationis ordinem respicit, ad quem propterea

ceteri fines et ipsa hominis beatitudo subordinari debet. De hoc fine in praesenti agimus, qui propterea omni modo *ultimus* est et nuncupatur, etsi alia ratione absolute sit *primus*, in ordine nimirum *intentionis*, prout fert notum illud proloquium, *Finis est ultimus in executione, primus in intentione.*

II. Quum Deus dicitur operari *propter finem*, particula *propter* significare potest vel causalitatem proprii nominis, quae propterea effectum aliquem correlativum habet, vel rationem dumtaxat sufficientem, unde scilicet actus voluntatis finem appetentis allicitur ut a bono ad quod ordinat ea quae ob tale bonum appetuntur. Si priori modo intelligatur, patet eiusmodi causalitatem non posse considerari respectu ipsiusmet actus divinae voluntatis, sed solum respectu operum quae ex eius efficacia proficiscuntur: velle siquidem divinum est plane infectum, ut divina essentia cum qua plane identificatur. Si vero alio modo consideretur, nihil vetat quominus de ipso velle divino intelligatur: divina enim voluntas sapienter vult quaecumque vult ideoque adest ratio quare velit ea. Confer quae in praecedenti Disputatione diximus [499].

III. Voluntas finem intendens ad duo tendit, videlicet ad bonum quod ad appetendum movet, et ad subiectum praedictae bonitatis: quae duo constituunt unum finem adaequatum (1). Bonitas vero alicuius dupliciter movere

---

(1) " Sicut Philosophus dicit in 2. Rhetor. c. 4., *amare est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor *concupiscentiae;* ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor *amicitiae.* Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio: ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum

potest: uno modo ut *constituenda* vel *augenda;* alio modo ut *communicanda* aliis. Hoc secundum praecipue considerari debet, quum aliquis amore plane gratuito et liberali movetur ad benefaciendum in eum praecise finem, ut alios participes reddat boni quod ipse possidet. Bonum siquidem est diffusivum sui: unde quum aliquis corde magno et liberali experitur in se ipso praegrande aliquod bonum quo gaudet, ex ipsa magnitudine tanti boni allicitur ut alii etiam eius participes reddantur, praesertim si ex tali participatione nulla ratione in ipso imminuatur. In hoc casu, ut alibi monuimus [*Pr. Ph.* 666], tum diligens, tum persona quae diligitur, intenduntur ut subiectum praedictae bonitatis (*finis cui*), sub diversa tamen ratione. Persona enim quae sic diligit, sibi hoc vult et hoc in se intendit, ut sit videlicet fons bonitatis; id siquidem est per se maxime appetibile: persona vero quae diligitur per eiusmodi amorem, intenditur ut in communionem veniat eiusdem bonitatis eam in se recipiendo. Quare illa diligitur *quia* est bona, haec *ut* sit bona. Ex quo apparet aliquid maxime notandum in hac materia, videlicet minime pertinere ad amorem gratuitum seu benevolum, qui est de ratione amicitiae, ut *ratio motiva* huiuscemodi dilectionis inveniatur in persona quae diligitur: immo saepenumero tum praecipue elucet, cum in tali persona nihil est quod talem amorem meretur, sed plura potius inveniuntur quibus illum demeretur, puta cum aliquis non removetur a sua beneficentia non obstante ingratitudine eorum in quos exercetur. Hoc modo Deus purissimo amore benevolentiae creaturas rationales diligit, tametsi ratio motiva talis amoris sit effusissima ipsius bonitas, quam nec iniquitates propemodum infinitae humani generis vincere potuerunt.

quid: et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 26. a. 4).

THESIS XXIII.

Divina bonitas est finis absolute ultimus creaturarum omnium, non certe quasi eis constituatur vel augeatur, sed dumtaxat ut ab ipsis pro uniuscuiusque modo participetur.

530. ***Demonstratio I. partis.*** — Argumentum duplex: alterum ex parte Dei, alterum ex consideratione creaturarum.

I. Ut perfectiones ceterae, sic etiam ratio *primae causae*, Deo excellentissime convenire debet. Atqui finis inter omnes causas primatum obtinet, quippe ab eo ceterae omnes causae habent ut sint causae in actu; in ordine vero finium, finis absolute ultimus est causa ceterorum. Ergo Deus est finis absolute ultimus rerum omnium. Ita fere S. Thomas. " Finis, ait, inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu. Agens enim non agit, nisi propter finem: ex agente autem materia in actum formae reducitur; unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam, necesse est primo enti convenire quod Deus est, ut supra ostensum est. Deus igitur est ultimus rerum omnium finis. „ (3. *Cont. Gent.* c. 17.)

Confirmatur ex propria ratione causandi quae inest causae finali, prout huiusmodi. Haec enim non est alia a bono, prout est bonum. Quod igitur est summum bonum, est maxime finis. Atqui Deus et solus Deus est summum bonum. Ergo nonnisi Deo ratio finis maxime addicitur.

Solus autem finis absolute ultimus est maxime finis, quum sit prima ratio et mensura ceterorum. Apposite rursus Angelicus. " Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum est bonum. sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est. Omnia igitur ordinantur, sicut in finem, in unum bonum quod est Deus. „ (*loc. cit.*)

II. Quemadmodum ex consideratione Dei in praecedenti argumento positive rem demonstravimus, sic, inspecta propria ratione creaturarum, patet eas excludendas esse a dignitate finis simpliciter et absolute ultimi. Etenim omnia quaecumque praeter Deum existunt, non sunt bona nisi participatione divinae bonitatis. Quae autem sunt eiusmodi, nequeunt esse finis absolute ultimus. Ratio est, quia bonum participatum idcirco sic dicitur, quia assimilatur ipsi bono per essentiam, sicut deficiens imago suo prototypo. Tota autem amabilitas rei, secundum quod in imagine relucet, dimanat ex amabilitate quam secundum se habet. Ergo prima et fundamentalis ratio amabilitatis, quae est in bono participato, tota depromitur ex amabilitate, qua dignum est ut ametur bonum ipsum imparticipatum. Atqui rursus finis absolute ultimus rationem cur ametur, non mutuatur aliunde, quum in ipso existat prima et adaequata ratio amandi cetera. Ergo repugnat ut quae participatione sunt bona, tamquam finis absolute ultimus habeantur, sed de solo bono per essentiam hoc dici potest, quod est Deus. Huc redit argumentatio B. Thomae sic aientis. " Quod est maximum in unoquoque genere, causa est omnium illorum quae sunt illius generis. . . . . Summum igitur bonum quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis; quum quidquid est finis, sit huiusmodi, in quantum est bonum. Propter quod autem est unumquodque, et illud magis. Deus igitur maxime est omnium rerum finis. „ (*loc. cit.*)

531. ***Demonstratio II. partis.*** — Probatur ur-

gendo eadem argumenta quae pro prima parte adhibuimus. Nam

I. Deus est ultimus finis propterea quia, ut diximus, est causa absolute prima, quae idcirco sic movet ut a nullo moveatur. Atqui quemadmodum agens, qua tale, intendit communicare suam perfectionem, ita patiens, prout huiusmodi, intendit perfectionem suam consequi. Ergo Deus, in rerum molitione, bonitatem suam communicare intendit. non vero obtinere vel augere. " Deus, ait Aquinas, qui est primum agens omnium, non sic agit, quasi sua actione aliquid adquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia, ut aliquid adquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest aliquid elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum, sicut in finem cui aliquid adquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur. „ (3. *Cont. Gent.* c. 18.)

II. Creaturae omnes operantur propter suam perfectionem: unde illud Aristotelis; *Absolute amabile ipsum bonum, cuique vero amabile quod cuique bonum est.* (8. *Ethic.* c. 2.) Cuiuslibet vero rei perfectio, praeter Deum, est quaedam derivata similitudo perfectionum divinarum. Ergo creaturae omnes ex ipsa suae naturae inclinatione huc feruntur, ut Deo quoad eius fieri potest assimilentur, et hac ratione bonitatem divinam consequantur. Apposite rursus Angelicus. " Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi sui agentis, scilicet Dei; agens enim agit sibi simile. Perfectio autem imaginis est, ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam, sicut propter ultimum finem. „ (*loc. cit.* c. 19.)

532. *Coroll. I.* — **Quo pacto creaturae rationales prae irrationalibus in divinam bonitatem ordinentur.** Ex dictis non pauca, et quidem ratione maxime a priori intelliguntur, quae ad totius universi pulchritudinem pulcherrime declarandam apprime conducunt. Ac primo quidem patet discrimen quo in praedictum finem creaturae rationales prae irrationalibus ordinantur.

Imprimis enim alio et alio modo in divinae bonitatis consecutionem ordinantur. Sola enim creatura rationalis, utpote *ad Dei imaginem* effecta [528], Deum ipsum per operationem intellectus et voluntatis assequi potest: aliae vero creaturae similitudinem quamdam dumtaxat eiusdem. Ex quo fit ut quamvis creaturae omnes participes reddantur divinae *bonitatis*, rationales tantum participare queant divinam *beatitudinem*, ut quae in cognitione et amore summi boni consistit. Audiatur B. Thomas. " Quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus est, ut dicit Augustinus lib. 1. *De Doctr. Christ.* c. 22., et Dionysius c. 4. *De Divin. Nomin.;* ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum: ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem: sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem, in qua assecutione beatitudo eorum consistit. . . . . Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit. „ (4. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. solut. I.)

Hinc ulterius colligitur, in omnibus quidem creaturis, ut participationem, sic etiam *manifestationem* quamdam inveniri divinae bonitatis, hanc tamen manifestationem non compleri nisi mediante creatura rationali. Ratio est, quia *soli intellectui* perfectiones divinae manifestari possunt, tametsi *per* omnes creaturas manifestentur: hae siquidem, si recto iudicio considerentur et aestimentur, vehementissime quidem, multisque modis movent et ducunt in Dei cognitionem et amorem, haec tamen cognitio et amor in sola creatura intellectuali inveniri queunt. Ex quo ratio

etiam redditur quare in adspectabili hoc universo homo a Deo constitutus fuerit quasi *dominus* aliarum rerum inferiorum, quarum utilitas in eiusdem profectum et perfectionem cedat: quandoquidem per intellectum et voluntatem homo redditur dominii capax; ordo praeterea exigit ut superioribus inferiora subdantur (1).

533. *Coroll. II.* — **Deus in omnibus operibus ad extra suam gloriam ultimato intendit.** — Colligitur praeterea ex dictis, mundum ad Dei gloriam fuisse conditum. Gloria enim definitur clara notitia cum laude. Atqui ad eiusmodi notitiam gignendam creaturae omnes ordinantur, ut dictum est, rationales quidem per seipsas, irrationales vero mediantibus creaturis rationalibus. Ergo verissime scopus creationis Dei gloria fuisse dicitur. Ceterum ut haec veritas penitius intelligatur, plura notare oportet.

I. Duplex distinguitur Dei gloria, altera ei *interna*, altera vero *externa*. Prior consistit in ipsa cognitione et aestimatione quam Deus habet suipsius: et haec sola ei pro merito respondet. Altera vero ea est quae de Deo habetur a creaturis. Haec posterior *formaliter* non invenitur nisi per propriam operationem creaturae intellectualis: *obiective* vero et *instrumentaliter* etiam in ceteris, quatenus ut dictum est, divinas perfectiones in se ostendunt, et creaturam rationalem iuvant in sua operatione.

II. Si spectetur gloria Deo intrinseca, ea constituit finem ultimum creationis, sicut ipse Deus, non quidem sicut

(1) " Ex parte agentis, divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente: sed natura humana non est intenta a Deo, quasi movens voluntatem eius, sed sicut ad cuius utilitatem est ordinatus effectus eius.... Similiter ex parte operis, ipsae creaturae tendunt in divinam bonitatem, sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc, quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest, quae altiori modo divinam bonitatem consequitur. Et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in 2. de Anima dicitur. „ S. Thomas (2. *Dist.* 1. q. 2. a. 3.).

aliquid operatum, sed sicut possessum vel repraesentatum. [*Pr. Ph.* 665, IV.] Sicut enim Deus ipse est suum esse, ita ipse est suum intelligere. Atqui gloria Deo intrinseca est ipsa cognitio et aestimatio quam Deus habet sui ipsius. Nec refert, quod praeter divinam sapientiam, aliae etiam divinae perfectiones in creaturis elucent. Nam divina essentia est similitudo et idea creaturarum *prout intellecta*. Quare quidquid suae bonitatis Deus communicare vult suis creaturis, hoc non est nisi *secundum quod a divina mente cointelliguntur diversae proportiones rerum ad ipsum*, ut ante [524] notavimus cum S. Thoma.

III. Si vero consideretur gloria Deo extrinseca, si quis attente rem consideret, ea est ipsamet formalis communicatio et assecutio divinae bonitatis quam Deus elargitur et creaturae adipiscuntur unaquaeque pro suo modo. Quemadmodum igitur gloria Deo interna se habet ut finis *qui*, sic gloria Deo extrinseca se habet ut finis *quo* in opere creationis: et ambo constituunt unum adaequatum finem *cuius gratia* (1) Deus operatur. Etsi vero diversus sit modus communicationis divinae bonitatis quae hanc gloriam Deo extrinsecam constituit, praesertim si creaturae rationales cum irrationalibus comparentur, ratio tamen secundum quam et propter quam divina voluntas ab hac gloria quasi moveri intelligitur, invenietur esse una eademque. Est nempe *similitudo divinae bonitatis* quae in perfectionibus creaturarum relucet. Quare etiamsi consideretur gloria illa summa quae in Deum redundat ex ipsius cognitione et amore quo creaturae rationales beatitudinem consequuntur, id quod eiusmodi gloriam divinae voluntati reddit appetibilem, est similitudo et imago quae in ea relucet divinae beatitatis. Quare S. Thomas. *Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur: sequitur quod ultimus rerum finis sit* DEO ASSIMILARI. „ (3. *Cont. Gent.* c. 19.)

---

(1) Etsi *finis cuius gratia* haud raro significet universe omnem finem propter quem agens operatur, adeoque comprehendat etiam

IV. Ex hac declaratione intelligitur, longe aliter Deum dici operari propter suam gloriam et propter semetipsum, ac quando exempligratia dominus aliquis splendidis vestibus sua mancipia induit, non ob ipsorum commodum vel gloriam, sed solum ut ipse omnibus sit admirationi. Egregie in hanc rem L. Lessius. " In summa Dei gloria, ait, formaliter et intrinsece includitur summum bonum nostrum, ita ut sine illo concipi nequeat: et hoc ipso quod Deus illam gloriam intendit et quaerit, intendit et quaerit summum bonum et commodum nostrum. Unde non minus Deo gratias agere debemus quod quaerat gloriam suam, quam quod quaerat salutem nostram; quia gloria eius est salus nostra. Hoc in hymno Angelico Ecclesia insinuat, cum ait: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam;* beneficia enim ipsius in nos sunt gloria eius. Accedit, quod ipsi nihil commodi proveniat ex omnibus quae nobis donat vel pro nobis facit, sed in illis omnibus solum quaerat commodum nostrum: nos soli sumus in quorum commodum omnia facta sunt. Ex quibus patet, illud exemplum de domino mancipiorum non esse simile: ille enim non quaerit commodum suorum mancipiorum, sed solum gloriam suam. Unde non ex affectu benevolentiae, sed ex amore sui illis beneficium praestat. Deus vero ita quaerit gloriam suam, ut simul quaerat commodum nostrum, et ex affectu benevolentiae erga nos illud confert: immo summam gloriam suam in summa benevolentia et beneficentia erga nos constituit. Sicut si aliquis Princeps potentissimus et nullius egens, omnem gloriam suam constitueret in beneficentia et liberalitate erga subditos, summam eorum felicitatem summam duceret esse suam gloriam; quis non summo amore, summaque laude prosequendum

---

finem *cui*, plerumque tamen contradistinguitur a fine *cui*, et non designat nisi bonum ad quod communicandum, obtinendum, vel efficiendum voluntas movetur: in eo siquidem continetur id quod proprie allicit voluntatem, et cuius gratia propterea ea ad appetendum flectitur. Eo sensu hunc loquendi modum in praesenti usurpamus.

diceret hunc Principem, eo quod tali modo quaerat gloriam? „ (*De Perfectionibus Divinis*, lib. 14. c. 3. n. 62, 63.)

534. *Coroll. III.* — **Suprema ratio mundani ordinis petita ex hoc fine.** — Quum propria ratio et dignitas eorum quae sunt ad finem, praecipue ex fine mensuretur [*Pr. Ph.* 667, VI], necesse est, ut in divina gloria quam declaravimus inveniatur suprema ratio totius mundani ordinis. Et re quidem vera, huius ordinis pulcritudo ex tribus potissimum elucescit. Primo quidem, ex ingenti multitudine ac varietate rerum quae adspectabilem hanc mundi machinam componunt. Secundo, ex miro causalitatis nexu quo consociantur invicem ita ut una cedat in profectum alterius. Denique, ex sapientissima illa subordinatione qua omnia, unumquodque secundum proprium suae perfectionis gradum, sunt disposita ita ut superioribus inferiora subduntur. Atqui horum omnium ratio ultima et maxime congruens optime repetitur ex assimilatione creaturarum cum divina bonitate, in qua consistere diximus gloriam propter quam Deus omnia operatur.

I. Ac primo quidem quod rerum multitudinem varietatemque spectat, ea certe ex praedicta assimilatione promanat. " Dicendum, ait Angelicus, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim: unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaelibet creatura. „ (*Summa th.* 1. p. q. 47. a. 1.)

II. Id ipsum patet, si spectetur mutuus nexus causalitatis quo videmus omnia invicem colligari. Apposite rursus S. Thomas. " Res intendunt in divinam similitudinem, in quantum (Deus) est bonus, ut supra dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquod-

que enim agit in quantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari quod sint aliorum causae. „ (3. *Cont. Gent.* c. 21.)

III. Si denique consideretur congrua dispositio rerum, invenitur ea esse sicut partium in toto ordinatissimo. " Si autem, pergit iterum S. Thomas, alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus est ad videndum: secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor: tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam (partes enim sunt quasi materia totius); ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem: secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem: singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi: ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, *in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 65. a. 2.) (1).

(1) Ex hac doctrina intelligitur principium maxime notandum pro recta explicatione eorum quae suo loco de divinae Providentiae ordine dicturi sumus. Scilicet quadruplex illa ordinatio quam Angelicus hoc loco commemorat in dispositione rerum mundanarum, sic se habet ut priores duae dependeant ex tertia, et haec ex quarta. Scilicet primo quidem ut finis intenditur a Deo communicatio suae bonitatis repraesentandae in opere creationis: tum vero totius universi bonum et pulchritudo; per hoc enim divina bonitas ad extra communicatur et repraesentatur: ac tertio denique bonum singularum partium universi, secundum propriam uniuscuiusque conditionem et gradum; inde siquidem exurgit universale bonum totius uni-

535. *Coroll. IV.* — **Qua ratione hic mundus dicatur optimus.** — Patet demum ex dictis, hunc mundum non posse dici optimum sensu absoluto: quin eiusmodi optimismus contradictionem terminorum involvit. Deus enim operatur ad bonitatem suam communicandam: haec vero communicatio finita sit oportet, adeoque numquam est eiusmodi ut maior fieri nequeat. Confer quae ante diximus [513, 514]. Dicitur tamen hic mundus optimus relative, ad illum scilicet gradum communicationis suae bonitatis quem Deus pro sua libertate praefinivit: haec enim praefinitio est plane efficax, quam propterea omnipotens Dei voluntas certissime assequitur. Si quis vero ulterius quaerat, cur divina voluntas in hoc potius quam in alio minore vel maiore gradu perfectiones suas communicare voluerit, elegantem aeque ac profundam responsionem accipiat a B. Augustino. " Si isti dixerint: Quid placuit Deo facere coelum et terram? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, quum voluntas Dei omnium, quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare Deus fecit coelum et terram? respondendum est: Quia

versi, ut totum ex partibus. Hinc, secundum rectum rationis ordinem, hoc tertium subordinatur secundo: secundum vero priori. Quum itaque divina voluntas sapientissime atque adeo ordinatissime velit omnia, hinc repraesentationem suae bonitatis in opere totius creationis intendit *absolute*, quemadmodum etiam bonum totius universi; sine hoc enim illa non haberetur. Bonum vero et perfectionem *singularum* partium universi non opus est absolute intendat: siquidem inde non necessario dependet perfectio totius universi, quin etiam potest optime fieri ut ad talem perfectionem conducat defectus quarumdam partium. Et haec est ratio quare communicationi divinae bonitatis quam Deus in rerum molitione intendit, minime adversantur mala quae in hoc mundo cernuntur. Quae etiam est ratio quamobrem beatitudo nostra, etsi vere dicatur finis ultimus *vitae humanae*, non propterea constitui queat quasi finis absolute ultimus *totius creationis*. Sed hac de re alibi occurret sermo.

voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere coelum et terram? maius aliquid quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem maius inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id quod non est, non quaerat, ne id quod est, non inveniat. „ (*De Gen. cont. Manich.* lib. 1. c. 2.) Ratiocinatio S. Doctoris huc redit. In his quae a libero arbitrio pendent, etsi dari queat ratio cur aliquid sapienter fieri possit, id tamen quod determinat et efficit ut res sit potius quam non sit, tandem aliquando est ipsum velle. Quare etiam in nobis verum est dicere, in rebus eiusmodi, ideo eos esse, quia volumus. Si itaque id contingit in voluntate creata et dependente, a fortiori id dici debet de voluntate divina, ut quae est rerum causa efficiens absolute prima et in opere creationis ab omni necessitate libera omnino. Id Augustinus significavit dicendo: *Respondendum est eis, ut prius discant vim voluntati humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant.*

SECTIO III.

De opere creationis.

536. **Factum creationis.** — Mundum universum per veri nominis creationem, nulla scilicet materiali causa praesupposita, fuisse a Deo effectum, manifesta consecutione colligitur ex his quae in prima sectione demonstravimus. Ostendimus enim, nihil in mundo esse quod a Deo non processerit ut a vera causa efficiente, adeoque materiam ipsam qua mundus constat esse factam. Quare S. Thomas: *Creationem esse*, ait, *non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.* (2. *Dist.* 1. q. 1. a. 2.) (1).

(1) Etsi veritas haec naturali lumine evidenter ostendi potest, mi-

Iisdem etiam argumentis demonstrata manet huius actionis *possibilitas:* siquidem, prout fert vulgatum proloquium, *ab esse ad posse valet illatio.* Non enim ad cuiuslibet facti demonstrationem capiendam praevia requiritur cognitio possibilitatis eiusdem, imno quandoque expedit ut a tali praevia inquisitione mens abstineat, in iis scilicet, ut in re praesenti, quorum propria notio remota est a suo naturali captu, quaeque propterea sint nec ne in numero possibilium, magna cum difficultate *a priori* ostenditur. His itaque praesuppositis venio ad declarationem uberiorem eorum quae in Philosophia Prima innuimus [627], ut huius actionis conceptus recte formetur; tum vero ad inquirendum, quae et quanta virtus requiratur in hoc negotio.

537. **Quae sint de ratione creationis, vere et proprie eiusmodi.** -- Est itaque imprimis diligenter notandum, tres conceptus, affines quidem, diversos tamen, coniungere oportere, quo vera notio actionis creativae in mente formetur. Et re quidem vera:

I. Creatio est quaedam *productio* seu *actio.* Agere autem seu producere denotat influxum proprium potentiae activae in actum ab ea egredientem: siquidem aliud non est nisi *ipsummet exercitium potentiae activae.* Quid vero potentia eiusmodi sit, et in quo a passiva distinguatur, in Philosophia Prima declaratum habes [561], ubi etiam no-

nime tamen ratio suis viribus relicta eam de facto semper agnovit, ob eas scilicet difficultates quae ipsius exercitium quoad ea etiam quae naturalis ordinis sunt, praepedire solent, et quas suo loco commemoravimus [*Pr. Ph.* 426]. Ob hanc causam dubium valde controversumque est, utrum ipse Plato et Aristoteles in huius veritatis cognitionem pervenerint. Etenim ex una parte talia principia tradiderunt, verissima quidem, unde logico plane nexu ipsam mundi materiam a Deo effectam esse, convincitur, ut notavit Angelicus (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 5.). Ex alia vero, quae ad fulciendum errorem de materia Deo coaeva docuerunt, difficiliter admodum admitti possunt in intellectu qui creationem veri nominis agnoscat, ut notavit Doctor Seraphicus (2. *Dist.* 1. p. 1. a. 1. q. 1.). Saluberrime itaque divina clementia providit, ut veritas tanti momenti irrefragabili suae testificationis auctoritate fulciretur.

tavimus qua via mens nostra progrediatur ad hos conceptus venandos.

II. Declarata notio actionis seu productionis generalissima est omnino, ut quae locum habet etiam in divinis, quemadmodum theologi docent tractantes de *productionibus Dei ad intra*, tametsi inde longissime absit notio cuiusque *actionis effectivae*, nedum creativae. Vide beatum Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 28. a. 1., q. 41. a. 1, 3, 4.). Ut itaque haec notio ad creationem coarctetur, superaddenda est notio *effectionis:* creatio siquidem est *actio* quidem sed *effectiva*. Effectio autem, praeter procedentiam quae est de communi conceptu actionis, simul denotat insufficientiam ad existendum rei quae effici seu fieri dicitur. Scilicet illud dicitur effici seu fieri quod in sua natura non habet ut sit, sed dumtaxat ex influentia causae superioris. Huius rei gratia duae processiones ad intra, quas fide docente in Deo agnoscimus, tametsi verae sint productiones, nulla tamen ratione effectionem aliquam in suo conceptu involvunt. Quamquam enim Filius a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque vere et active procedat, non tamen accipiunt aliud et aliud esse, sed illud ipsissimum esse per se necessarium et infectum quod est esse divinum. [*Pr. Ph.* 607, 626, 627, I.]

III. Etsi creatio sit effectio, non tamen id conversim dicitur. Quum enim aliquid transmutatione efficitur, non propterea creari dicitur. Naturalis etiam propriorum accidentium resultantia seu dimanatio a substantia ad genus etiam causalitatis effectivae revocatur [*Pr. Ph.* 645], quin creatio ibi intercedat. Ratio est, quia utrobique praeter influxum causae efficientis postulatur etiam concursus causae materialis, de cuius potentia formae id genus educantur: hunc porro concursum per se excludit effectio creativa. Hinc dicitur *productio ex nihilo*, non solum ad affirmandum ordinem prioritatis inter non esse quod rei convenit quantum est ex vi suae naturae, ad esse quod ei supervenit ex influentia causae superioris, qua affirmatione productio creativa concipitur ut effectio; verum etiam, ut negetur ordo rei creatae ad praesuppositum

quodcumque subiectum, ex quo tamquam ex materiali causa conficiatur (1). Patet itaque, notionem creationis quam habemus, esse partem affirmativam, partim negativam, adeoque analogam, non propriam, ut sunt notiones quae ex creaturis in Deum transferuntur.

538. **Corollaria doctrinae praecedentis.** — Ex modo tradita declaratione haec inferuntur.

I. Creatio triplici modo describi potest, prout inspicitur vel terminus *a quo* actio aliqua incipit quodammodo, vel terminus *ad quem* efficacitate sua pervenit, vel ratio *sub qua* suum proprium effectum respicit. Primo modo considerata creatio dicitur *productio qua res efficitur, nullo praesupposito*, per modum scilicet causae materialis ex cuius potentia educatur. Alio modo dicitur *productio qua res efficitur secundum se tota*, h. e. non solum quantum ad formam, verum etiam quantum ad materiam seu subiectum eiusdem. Denique, inspecta ratione sub qua effectus per se a creatione respicitur, ea dicitur *effectio entis, in quantum ens:* creatione siquidem non solum res efficitur ut sit talis, vel haec, sed simpliciter et omni modo *ut sit:* ut paulo infra uberius declarabitur.

II. Creatio nullam supponit potentiam realem nisi activam in Creatore, neque actum ullum formalem in re ipsa quae creari dicitur. Ea siquidem res efficitur secundum totam substantiam, nulla materiali causa praesupposita. Hoc tamen minime prohibet, quominus tum rei interna possibilitas, tum eiusdem forma exemplaris creationi

(1) " Haec praepositio *ex* potest includere negationem importatam in hoc quod dico *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo eius quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus. Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur: Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo haec praepositio *ex* importat ordinem, ut dictum est: secundo modo importat habitudinem causae materialis quae negatur. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. 45. a. 1. ad 3.).

etiam subaudiatur: illa enim potentia quaedam est, sed logica, non realis; haec vero forma realis est, sed rei extrinseca. [*Pr. Ph.* 565, 647.]

III. Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Mutatio enim subaudit subiectum reale quod se habeat ut causa materialis: hanc vero omnino excludit actio creativa. Quoniam autem, ut dictum est, res quae creatur prius concipitur non esse quam esse, hinc secundum intelligendi modum in ea concipitur quidam quasi transitus rei a statu possibilitatis ad statum realitatis, qui transitus ad instar mutationis apprehenditur.

IV. Nulla successio invenitur in actione creativa. Apposite S. Thomas. " Secundum hoc, ait, potest esse successio in motu vel quacumque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, ut in motu locali vel in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Uno modo, quia ipsa forma quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto; quia substantia non recipit magis et minus: nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur, quod in creatione non potest esse aliqua successio. „ (2. *Cont. Gent.* c. 19.) Hinc ulterius deducit idem S. Doctor, in re quae creatur, minime distingui posse *fieri* et *factum esse.* " In his, ait, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus..... sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et est formatum. *Et in his, quod fit, est;* sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. „ (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 2. ad 3.)

V. Ex oppositione ad declaratum conceptum creationis patet, quae sit propria ratio *annihilationis*. Quemadmodum igitur creatio est *productio ex nihilo*, ita annihilatio est *desitio in nihilum*. Ut in creatione terminus *a quo* totaliter negatur, terminus contra *ad quem* totaliter affirmatur; sic vicissim in annihilatione, priori termino totaliter affirmato, alter omnino negatur. Quia denique defectu unius termini nulla vera mutatio adest in creatione, sic pariter ob alterius termini defectum nulla etiam transmutatio intervenit in annihilatione: transmutatio siquidem utrumque terminum exigit. Quum vero nihilum minime esse queat terminus effectionis, hinc annihilatio non potest concipi nisi per *cessationem conservationis*. Ex quo ulterius Doctor Angelicus, et cum eo theologi communiter colligunt, neque ipsam *transubstantiationem*, quae in venerabili Sacramento locum habet, esse annihilationem proprii nominis: transubstantiatio enim est vera transmutatio, tametsi non *transformativa*. " Dicendum, ait, quod substantia panis vel vini, facta consecratione, neque sub speciebus sacramenti manet, neque alibi: non tamen sequitur quod annihiletur; *convertitur enim in corpus Christi*... Dicendum, quod licet post consecrationem haec sit falsa; substantia panis est aliquid: id tamen in quod substantia panis est conversa, est aliquid, *et ideo substantia panis non est annihilata*. „ (*Summa th.* 3. p. q. 74. a. 3. ad 1. et 3.)

539. **In quo genere entitatis sit actio creativa.** — Hic vero movetur quaestio, utrum actio creativa sit aliquid in Deo vel in creatura, et ad quodnam entium genus revocari debeat. Suarez (*Metaph.* D. 20. sect. 4, 5.) contendit, eam vere et proprie contineri in genere actionis formaliter transeuntis, et esse modum ex natura rei distinctum a creatura eique physice adhaerentem. At enim difficiliter admodum id intelligi potest, non solum ob generalem rationem qua ante [508, I] ostendimus, actionem divinae potentiae non esse aliud a divina substantia, verum etiam quia modus istiusmodi nec esset res subsistens nec res inhaerens. Non primum; foret enim substantia, in-

completa saltem, quod de creatione dici non potest: non alterum, siquidem penderet in esse a suo subiecto, quod etiam de actione creativa dici non potest. Praeeligimus itaque sententiam Angelici, qui sic distinguit. " Creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, *sic designat Dei actionem, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam;* quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut iam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis... *Et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.* „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 3.) Ex quo patet, quodnam sit fundamentum huius relationis: est scilicet ipsum esse creaturae *cum quadam novitate seu incoeptione*, ut loquitur idem S. Doctor (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 3. ad 3.), ut nempe ex efficacitate divinae actionis subsequitur non esse eiusdem creaturae (1). Hinc patet ulterius, an haec relatio sit nec ne natura prior substantia rei creatae. " Dicendum, ait rursus, quod illa relatio accidens est, et *secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto*, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est: quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. Si vero consideretur *secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio*, sic est quodammodo prior sub-

(1) Ob hanc rationem differt inter rei creationem et conservationem. Haec enim similem relationem ponit in creatura, sed absque praedicta essendi novitate. " Creatio, ait Angelicus, importat relationem praedictam cum novitate essendi: unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum. Quamvis non esset inconveniens dicere, quod sicut aër, quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super Gen. ad litt. lib. 8. c. 12. Sed in hoc non est diversitas, nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate vel sine. „ (Qq. Disp. *loc. cit.* ad 6.)

iecto, quia sicut ipsa divina actio est eius causa proxima. „ (Qq. Disp. *loc. cit.* ad 3.)

540. **De virtute creandi. Quaestio resolvenda.** — Atque haec satis dicta sint pro declaratione istius excellentissimae actionis. Agendum est modo de subtili controversia quae a theologis et philosophis passim hac in re ventilatur, an scilicet virtutem infinitam postulet, atque adeo unus Deus Creator esse possit. Quaestio autem in eo vertitur praecise, utrum creandi virtus, non quidem a Deo independens aut illimitata, sed a Deo communicata ab eoque in suo exercitio dependens et ad certum creaturarum ordinem restricta, in aliqua creatura sine contradictione inveniri queat. Etsi vero in conclusionem negantem theologi passim conveniunt, tum auctoritate Patrum, tum etiam ex quodam quasi naturali instinctu, quo, ut Hilarius Pictaviensis ait (12. *Trin.* init.): *Humanae intelligentiae sensus respuit, ut creator creatura sit, quia creatio per Creatorem est:* in reddenda tamen ratione huius repugnantiae non parum dissentiunt, ut videre licet apud Suarez (*Metaph.* D. 20. sect. 2.). Nemini porro mirum esse debet, si in hoc etiam intelligentiae nostrae tenebras experiamur, etsi tanta difficultas extiterit in ipsa existentia atque adeo possibilitate actionis creativae solo naturali lumine agnoscenda. Est enim actio cuius proprius essendi modus est a naturali captu remotissimus. Hinc difficultas magna inveniatur oportet, tum in ea asserenda, tum in iis quae ad eam exclusive spectant, rite determinandis. Rem totam declarabimus cum Aquinate.

THESIS XXIV.

Creatio est propria actio solius Causae primae et universalissimae, quae propterea cum nulla creatura, nec de potentia Dei absoluta, communicari potest.

541. ***Probatio.*** — S. Thomas plura argumenta in huius veritatis ostensionem adducit (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 5., 2. *Cont. Gent.* c. 21., Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 4.). Duo tamen seligimus quae praecipua videntur, quaeque in hunc modum proponere licebit.

I. Altera ratio ducitur ex summa excellentia divinae virtutis. Oportet Deo asseratur aliqua effectio, fundata in eius infinita actualitate, quae propterea cum nulla alia natura communicari valeat. Patet autem, effectionem eiusmodi, in ratione effectionis, supremam et nobilissimam esse oportere. Atqui id de sola creatione dici potest, ut quae omnium actionum est maxime independens. Ergo actio est solius Dei propria. Huius ratiocinationis prima tantum propositio declaratione eget. Porro ea in primo adspectu valde congrua rationi apparet, et constanti inductione confirmatur. Pro diversitate enim naturarum diversae conspiciuntur operationes, non solum quantum ad maiorem vel minorem intensivam perfectionem intra eamdem speciem, verum etiam quantum ad speciem ipsius actionis. Potiori igitur iure id sentiendum est de divina potentia, ut quae analogice dumtaxat cum qualibet virtute agendi causarum secundarum convenire potest (1).

---

(1) Hanc rationem egregie expositam habes apud cl. I. Kleutgen, ex quo haec pauca transcribere iuvat. " Può bene, ait, una causa superiore fare ancora, alla sua maniera, ciò che fanno le inferiori: ma se quella appartiene veramente ad un ordine superiore, dovrà darsi, ad ogni modo, un'operazione a lei così propria, che non sia

Confirmatur haec ratio eo quod divinae operationis proprium est, ut sit ipsa Dei substantia. Creaturae contra cuiuslibet actio est in genere accidentis, quod propterea a subiecto in esse dependet. Atqui eiusmodi dependentia est contra rationem creationis. " Cum accidens, ait S. Thomas, oporteat esse in subiecto, subiectum autem sit recipiens actionem; illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est: et ideo solius eius est creare. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 4.)

II. Alterum argumentum habetur ex proprio obiecto actionis creativae, unde eius propria ratio quasi specifica accipitur. Hoc vero ut intelligatur, notandum est, illud dici proprium obiectum actionis effectivae quod est *primo per se* ratio cur aliquid ea actione producatur: ratio scilicet quae et necessario ponatur ex vi talis actionis in effectu producto, et ex qua intelligantur cetera quae in eodem effectu ex ea actione ponuntur. Sic ex. gr. cum

comune alle inferiori. Ora egli è manifesto, che la suprema di tutte le cagioni ha la potenza di creare, e che la sua operazione fuori di sè deve iniziarsi dal creare. Che se questa non è l'operazione sua propria, come di cagione suprema, quale altra più perfetta di questa potrà mai pensarsene? Non si perda qui di vista, che l'attività di una causa superiore deve diversificarsi da quella delle inferiori, non nella sola ampiezza, ma nella natura; ora, se consideriamo la natura dell'attività, forsechè se ne può dare una più perfetta della creativa? „ Et paulo inferius sic pergit declarando propriam perfectionem actionis creativae, addita analogia propriae perfectionis actionis cognoscitivae. " Qui dobbiamo rammentare, inquit, darsi un doppio possibile: l'uno è posto nel poter essere una cosa oggetto di potenza produttiva; e questo è quello cui noi comunemente chiamiamo possibile; l'altro è in un attuale, o piuttosto è un attuale, in quanto può divenire ciò che non è; e questo si suol chiamare possibile da Aristotele. Quell'operante adunque che presuppone un possibile di questa seconda maniera, è dipendente, siccome quello, che non abbisogna di sè solamente e della sua potenza, ma al tempo stesso di un altro fuori di lui. Esso può operare solamente sotto la condizione, che un altro già attuale accolga, come soggetto, la sua azione, e quindi cooperi al divenire ed essere dell'effetto. Un tale operante adunque non può dare al suo effetto una propria sussi-

generatione producitur triticum, ipsa tritici ratio est quae per se primo attingitur a tali actione; ratio autem viventis ex. gr. aliaeque superiores, etsi per se etiam attingantur, non tamen primo; quandoquidem a tali actione respiciuntur qua et quia inclusae in specifica ratione tritici, ut conceptus superiores in conceptu inferiori. Patet autem, ex tali obiecto dimetiendam esse propriam rationem atque adeo dignitatem virtutis cuiusque effectivae. Vide quae diximus alibi [*Pr. Ph.* 683].

Hoc posito, en argumentum. Ratio sub qua effectus per creationem effectus primo et per se attingitur, est omnium universalissima quae possit esse terminus actionis effectivae. Atqui causa eo est universalior, quo universalior est ratio sub qua effectum suum primo et per se respicit. Ergo causa creativa est omnium universalissima. Patet autem, causam eiusmodi esse unum Deum. Ergo unus Deus potest esse Creator. Assumptio huius argumenti nota est ex proportione quae intercedere debet inter

---

stenza; ma esige anzi un sustrato, in cui questo sussista. Con ciò va di necessità congiunto eziandio un restringimento: stantechè non ogni soggetto è acconcio a ricevere una qualsiasi azione. Qui pertanto abbiamo la dipendenza, che rende imperfetto l'operare, la quale deve trovarsi in ogni operare, che sia non creare, ma solo immutare o trasformare. Come dunque il conoscere è imperfetto dal procedere per un influsso dell'oggetto; e però il conoscente è altresì sempre in condizione di recettivo e di passivo: così l'operare al di fuori è imperfetto per essere solamente possibile, quando venga ricevuto da un già esistente; e per conseguenza questo dall'operante riceva e patisca. Ma l'azione creativa che dal nulla chiama all'essere nature per sè sussistenti, è affatto libera ed indipendente. Essa non presuppone alcuna possibilità fuori di sè, ma solo quella che è posta in lei medesima, cioè nella sua potenza. Una siffatta azione pertanto, chi voglia paragonarla all'operare interno, risponde a quel conoscere e volere, che ha bensì per oggetto ciò che è fuori del conoscente e del volente, ma si effettua senza alcun influsso di quello; e come questo interno operare, così quell'esterno non può aver luogo, se non in colui, che basta a sè stesso, e nella sua vita non meno, che nel suo essere, è libero ed indipendente. „ (*Filosofia antica*, tratt. 9. n. 1014.)

causam et proprium ipsius effectum. Propositio autem videtur communi naturae sensu nota. Quum enim aliquid fit ex nihilo, sponte naturae quod primo intelligimus poni ex vi talis actionis in effectu, est ipsum esse per se et absolute; quod vero esse sit hoc vel tale, id nonnisi consequenter intelligimus, ex necessaria scilicet specificatione et individuatione quam postulat quidquid actu in rerum natura invenitur. Atqui manifestum est, hanc rationem esse omnium universalissimam quae possit respici a virtute effectiva, prout eiusmodi; siquidem est ipsa ratio entis participati, ut sic. Et huc redit argumentatio B. Thomae. " Respondeo dicendum, quod satis apparet in primo aspectu secundum praemissa (a. 1. h. q.), quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim, universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus... Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. „ (*Summa th.* I. p. q. 45. a. 5.) Eamdem rationem videtur tetigisse Augustinus, quum ait: *Angeli nullam omnino creare possunt naturam; solus enim unus cuiuslibet naturae seu minimae creator est Deus... Creare naturam tam nullus Angelus potest, quam nec seipsum.* (Lib. 9. *De Gen. ad litt.* c. 15.)

Solvuntur difficultates

542. ***Obiectio I.*** — Quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquid facere ex contrario, (quod tamen creatura facit), quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

Respondeo. Huic difficultati quae proponitur a sancto

Thoma, sic ipse respondet. " Dicendum quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in 1. Physic. tex. 13, seqq. Per se autem fit aliquid ex subiecto quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens: sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias quibus quasi ligatur potentia, ne reducatur in actum; et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur maior virtus in agente ad reducendam materiam in actum: unde multo maior potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet, quod multo maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario. „ (*Summa th.* 1. p. q. 45. a. 5. ad 2.) Sic igitur *distingues* propositionem recitati argumenti. Quanto maior... tanto maior requiritur virtus in faciente per se, *conc.;* per accidens, *neg.* Similiter *distingues consequens.* Si spectetur virtus quae per accidens concurrit ad rei effectionem, *conc.;* si consideretur virtus quae per se requiritur, *neg.* Scilicet in creatione ex nihilo nulla certe requiritur virtus ad vincendam resistentiam contrarii; creatio siquidem non est mutatio: at summa requiritur virtus, ut quod est in pura potentia obiectiva, ad essendi actum traducatur. Certe quidem, si quis bene consideret, non minus elongata invenitur a tali actu natura creaturae, ut ut minimae, quam creaturae excellentissimae, si ambae inveniantur in pura potentia obiectiva. Quare virtus quae unam, etiam alteram poterit reducere in actum. Patet autem, virtutem eiusmodi esse excellentissimam plane atque adeo illimitatam.

Obiectio II. — Virtus facientis aestimatur secundum mensuram eius quod fit. Sed creatione producitur aliquid finitum. Ergo virtus finita sufficit.

Respondeo. *Dist. mai.* Tantum, *neg.;* etiam, *subdist.;* si id quod fit materialiter spectetur, *neg.;* si spectetur formaliter, h. e. secundum rationem *sub qua per se primo* respicitur a faciente, *conc. Contradist. min.* Ita ut modus agendi sit etiam perfectionis finitae, *neg.;* ita ut sit finitus

ipse terminus huius actionis, *subdist.;* si spectetur materialiter, *conc.;* si spectetur formaliter, secundum rationem scilicet *sub qua per se primo* a creatione respicitur, *neg.* Sub data dist. *neg. consequens.*

Ut dictum est in probatione thesis, proprium seu formale obiectum actionis creativae est ens participatum, prout huiusmodi. Haec vero ratio est infinita syncategorematice, pro eo quantum respicit omnia possibilia; ac propterea solius omnipotentiae divinae est obiectum. Modus praeterea agendi in creando est plane independens, ut probatum est: unde convenire nequit, nisi enti plane independenti, quod unus est Deus.

Instabis. Vis creandi non magis respicit ens factum, prout huiusmodi, ac vis ex. gr. vegetativa vivens ut sic. Atqui vis vegetativa non debet posse necessario producere omne vivens. Ergo neque vis creativa omne creabile.

Respondeo. *Nego maiorem.* Disparitas est, ut in ipsa probatione thesis indicavimus. Vis enim vegetandi, ut quaecumque alia quae in praeiacentem materiam exercetur, actionem habet suapte natura dependentem a potentia materiae quam praerequirit quae in actum formae reduci debet. Per se itaque coarctatur ac restringitur ab hac ipsa potentia quae actuari debet: potentia siquidem evadendi triticum ex. gr. non est potentia evadendi quercus, et ita porro. Quoniam vero gradus superiores per se includuntur in inferioribus, hinc *per se* etiam, tametsi non *primo*, dici possunt respici a tali virtute transformativa: et hoc modo vis vegetandi quae est in planta determinata, attingendo rationem plantae suae speciei, consequenter attingit etiam rationem viventis, corporis, substantiae, et entis. At contra vis creativa absolute producit rem secundum se totam, quin ulla praecedat determinatio quae actionem restringere intelligatur. Hinc fit quod ratio individualis et specifica quae est in unoquoque ente creato, consequatur ex eo quod producatur ens ut sic: dum contra, in generatione viventis, ratio viventis, ut sic, consequitur ex eo quod producitur hoc aut illud vivens.

Urgebis. Nihil prohibet, quominus vis creativa alicui

creaturae communicata intelligatur per se ipsa restricta et limitata ad aliquem ordinem creaturarum dumtaxat. Ergo non necessario per se primo respicere debet ens participatum ut sic. Praeterea, etsi est independens a subiecto praeiacente, erit tamen dependens pro eo quantum et a Deo supponitur data, et ipsius cooperatione indiget ut exerceatur. Non est itaque actio suapte natura omnino independens.

Respondeo. *Nego utrumque antecedens.* Quemadmodum intelligere per se primo respicit ens, in quantum ens, ita creare respicit ens factum, ut sic, quasi proprium obiectum. Quemadmodum igitur non potest communicari alicui virtus intelligendi cuius obiectum adaequatum non sit ens in tota sua latitudine, sic etiam repugnat vis creativa quae ut adaequatum obiectum respiciat aliquod determinatum creabile et non cetera. Ob eamdem rationem contradictio cernitur in actione quae dicitur independens quidem a subiecto, minime vero independens hoc vel illo titulo (1).

Obiectio III. Saltem non videtur negandum, actionem creandi, etsi uni Deo sit connaturalis, media tamen creatura exerceri posse *instrumentaliter*. Causa si-

---

(1) Apposite rursus I. Kleutgen. " Ben fu dimostrato abbastanza che una tale operazione (creativa), nella sua specie, cioè come operazione fuori dell'operante, è di sua natura la perfettissima che si possa pensare. Ma quando pure così non fosse, dalla maniera tuttavia, onde si difende quella virtù creativa albergante nelle creature, si dedurrebbe non potersi dare una tanto perfetta operazione, che fosse propria di Dio e non potesse altresì essere naturale alle creature, se non nell'ampiezza, certo nell'essenza. Di fatti a rispetto di qualsiasi altra facoltà si potrebbe dare la medesima risposta: quella essere diversa, perchè la potenza di così operare sarebbe alla creatura conferita da Dio. Lo spirito pertanto avrebbe un'attività, che non si potrebbe avere da una natura sensitiva, finchè questa rimane quello che è; il bruto ne avrebbe una, che non si potrebbe partecipare alla pianta, finchè questa rimane quello che è: ma Dio non avrebbe un'operazione, la quale non si potrebbe comunicare alla creatura, senza che questa cessasse di essere creatura! „ (*loc. cit.* n. 1016.)

quidem instrumentalis assimilat effectum non sibi, sed principali causae ex cuius virtute movetur et applicatur ad agendum.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad eius probationem dico, causae instrumentali in signo priori ad suam elevationem quam habet a causa principali, convenire debere virtutem aliquam *intra cuius obiectum adaequatum* contineatur id ad quod elevatur per causam principalem. Secus, ut optime arguit S. Thomas: *Frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum.* (*Summa th.* l. c. Cf. Caietanum in h. l.) Atqui obiectum proprium virtutis creatricis praetergreditur obiectum adaequatum cuiuslibet virtutis finitae; haec siquidem nequit respicere, nisi quod in potentia alicuius causae materialis continetur. Ergo vel concedere oportet virtutem ipsam creandi creaturae communicari posse, vel negare oportet, creaturam assumi posse per modum instrumenti divinae virtutis ad talem actionem exercendam. Primum vero dici non potest ex his quae ante disputavimus. Sermo est, ut patet, de creatura *physice cooperante:* nihil quippe vetat, quominus creatura aliquid efficiat in hoc negotio vel moraliter, puta per preces, vel etiam disponendo materiam actuandam per formam quae sola creatione fieri possit, ut contingit in generatione hominis.

SECTIO IV.

An creatio sit aut esse potuerit ab aeterno.

543. **Mundum initium durationis habuisse, qua via dignosci valeat.** — Cum praecedente quaestione de natura actionis creativae proxime conserta est altera, in qua de durationis initio rerum creatarum agitur, quaeque eo diligentius tractanda venit, quo videmus praestantissimos

etiam inter philosophos longissime hac in re a veritate aberasse. Age vero, e duplici certitudinis adipiscendae modo, fidei scilicet divinae, et naturalis evidentiae, nullum plane dubium in praesenti relinquitur, si prior attendatur. Etenim divina et catholica fide constat, *unum* Deum initium durationis non habuisse, cetera vero omnia *ab initio temporis* fuisse condita. (Lateranense IV. c. *Firmiter.*) Quod si alia via in huius veritatis inquisitione incedatur, ea certe detegi minime potest rem considerando *a posteriori* dumtaxat. Quod enim aliqui ex geologicis observationibus, et novitate artium scientiarumque ad creationis initium ostendendum usurpant, argumentum quidem est negativum, minime vero positivum. Ut enim notavit S. Thomas: " Ponentes aeternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et e converso: et similiter ponunt, quod artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventae et iterum corruptae. Unde Aristoteles dicit in lib. 1. Meteor. cap. ult., quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius. „ (*Summa th.* 1. p. q. 46. a. 2. ad 4.) Relinquitur idcirco unum medium *a priori*, ex perspecta scilicet essentiali ratione rerum factarum, prout huiusmodi. Si enim constiterit, repugnantiam conceptuum inveniri in eo quod ponatur rerum universitas facta cum initio durationis, affirmare consequenter oporteret, mundum fuisse semper: et id conatus est probare Aristoteles (8. *Physic.*). Quod si contra eiusmodi repugnantia non existat, sed ostendatur potius, repugnantiam terminorum in contraria hypothesi elucere, qua nimirum concederetur existentia mundi sine durationis initio, eo ipso naturali rationis lumine constaret, mundum non ab aeterno sed in tempore fuisse conditum. Quod si neque hoc demonstretur, sed eiusmodi aeterna mundi antiquitas rationi offeratur ut quid mere contingens, seu de se indifferens ad utrumlibet, eo ipso interclusa manet omnis naturalis via certitudinis in hac re adipiscendae, et unice ex principiis divinae revelationis quaestio dirimi deberet.

544. **Approbatur sententia B. Thomae de possibilitate aeternae creationis.** — Porro quod ultimo loco diximus, mihi longe verius videtur, adeoque adhaereo hac in re etiam sententiae Aquinatis. Id enim sic breviter et efficaciter probat. " Novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est:* unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab hic et nunc; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper: unde demonstrari non potest, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle: talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est q. 19. a. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. *Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 46. a. 2.)

Nec enervari potest allata probatio dicendo, impossibilitatem creaturae ab aeterno existentis demonstrari ex conceptu *existentiae ab aeterno*, qui videtur repugnare notioni *creaturae*. Nam demonstratio istiusmodi duci posset vel ex conceptu *entis creati, ut sic*, quod videlicet sit ex nihilo productum; vel ex notione sive *contingentiae* sive *mutabilitatis*, quae per se nectitur cum generali ratione entis creati. Atqui argumenta id genus probabilia quidem sunt (1), sed non cogentia: probabilem quippe solutionem

(1) Id concedit B. Thomas. " Has autem rationes, inquit, quia usquequaque non de necessitate concludunt, *licet probabilitatem habeant*, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. „ (2. *Cont. Gent.* c. 38.)

patiuntur. Etenim imprimis merito negari potest, conceptum creationis per se involvere notionem *actualis initii in duratione*. Nam res eo dicitur creata, quod secundum totam suam substantiam procedat a Deo, sicut a causa efficiente. Sed totus hic conceptus veritatem habet cum sola naturae prioritate in Deo respectu totius esse rei creatae: prioritas vero naturae non necessario exigit prioritatem etiam in duratione, quum agitur de actione quae exercetur sine motu, ut contingit in creatione. Nec magis proficit argumentatio petita ex conceptu *contingentiae:* haec enim ratio absolute cohaeret etiam cum aeternitate mundi. Et re quidem vera, nonne decretum divinae voluntatis, quo *ab aeterno disposuit*, ut mundus in tempore existeret; item scientia visionis qua Deus *ab aeterno praevidit* mundum extiturum: nonne hoc decretum, haec scientia, terminative si inspiciantur, sunt aeterna, tametsi contingentia? Aeterna quidem, quia ab aeterno Deus sic disposuit, ac praevidit: contingentia vero, siquidem potuisset res aliter habere, cum haec voluntas et haec scientia sint Deo libera. Postremo, illud quod additur de *mutabilitate* creaturae, et ipsum probabilem habet solutionem. Tota enim vis istius rationis in eo nititur, quod absolute repugnet *multitudo sine numero*, quae ceteroquin in dicta hypothesi concedi deberet saltem ut possibilis. At enim, etiamsi permittatur huius illationis seu *consequentiae* evidentia, quam tamen Doctor Eximius inficiatur (*Metaph.* D. 20. sect. 6. n. 11. seqq.), est ne adhuc demonstrative probatum, absolute repugnare multitudinem istiusmodi, *innumerabilem* nimirum, seu prout definit Philosophus [*Pr. Ph.* 582, 1], cuius *secundum quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere?* Ad me quod attinet, candide fateor, nullam probationem huius generis huc usque inveni, quae retorqueri non possit contra multitudinem sive possibilium sive futurorum, quae Deus distinctissime cognoscit, quae multitudo profecto, prout actu obiicitur divinae menti, etsi numero caret, non propterea rem sibi contradicentem constituit. " Quod autem, addit I. B. De Benedictis, ex adversariis nonnulli volunt in praesenti nos premere argumento calculatorio, mira-

biles plane sunt qui credant, posse infinitum ad calculos revocari. „ (*Philos. Peripat.* to. 3. lib. 1. q. 1. c. 3.)

Instabis. In hypothesi creaturae ab aeterno existentis, nunquam praecessisset actio divina *in ratione creationis*, quin extiterit simul et semper *in ratione conservationis*. Atqui id videtur repugnare.

Respondeo. *Conc. mai., nego tamen minorem esse evidentem*. Quod enim dicitur in maiore, est ipsa hypothesis de qua disputatur, ideoque non potest assumi quasi sit aliquid absolute et evidenter contradictorium, nisi supponatur probatum et demonstratum id ipsum, quod probatione et demonstratione indiget. Apposite proxime laudatus Auctor monet arguentem, " ne sibi ex prava imaginatione fingat, rem ab aeterno in certo aliquo et determinato instanti creatam: de quo instanti quaerat, utrum ante, vel post, vel in ipso potuerit creatura non poni. Quae sane imaginatio est in terminis repugnans: hoc enim est produci ab aeterno, produci ante quodlibet determinate signabile instans, *adeoque per productionem, quae pura productio nunquam sit, sed simul sit conservatio*. „ (*loc. cit.* c. 2.) Confer etiam quae scite observat profundissimus Franciscus Amici (*Theol.* to. 1. D. 7. sect. 3.).

Atque haec dicta sufficiant de domestica hac controversia. Illud longe gravius venit modo disputandum, utrum scilicet mundum ab aeterno fuisse, nedum possibile, sed necessarium etiam dicere oporteat.

THESIS XXV.

Naturali ratione est plane evidens, nullam dari necessitatem, cur mundus aut creatura aliqua semper fuerit: quin divinae gloriae manifestandae convenientius addicitur, ut nihil praeter Deum existat quod initium durationis non habuerit.

545. ***Demonstratio I. partis.*** — Si qua enim in re praesenti necessitas existeret, ea haberetur ex ipsis essentialibus mundi seu creaturae characteribus, vel ex ipsius causa efficiente vel finali. Sic enim contingit aliquid dici necessarium [*Pr. Ph.* 616, I, nota]. Atqui nihil horum existit. Prob. hoc per partes.

I. Ac primo quidem non potest necessitas essendi profluere ex ipsa mundi seu cuiusque creaturae essentia. Quod enim ex se non habet ut sit, multo minus ex se habere potest ut semper sit, quod est notum ex terminis. Atqui solus Deus ex se habet ut sit, cetera vero omnia secundum totum suum esse sunt a Deo facta, ut ante demonstratum dedimus [517, seqq.]. Ergo impossibile est, ut essendi necessitas fluat ex ipsa mundi seu cuiusque creaturae essentia.

II. Nequit deinde haec necessitas haberi ex causa mundum efficiente. Etenim, ut arguit S. Thomas: " Ex efficiente sequitur, quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere; per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse, necessitate dependente a causa efficiente. „ (2. *Cont. Gent.* c. 31.)

III. Nec potest denique haec necessitas repeti a finali causa mundi, quasi scilicet Deus, etsi libere velit condere mundum, supposita tamen hac voluntate, necessitetur ad aeternam creationem ob necessariam connexionem eiusmodi creationis cum fine propter quem operatur. Ratio est, quia, ut ex praedictis patet, hic finis non est alius ab ipsa divina bonitate, secundum quod manifestatur ad extra per bona quae creaturis communicantur. Atqui ad hanc manifestationem divinae bonitatis non est necessarium, ut creatura aliqua semper fuerit, immo apprime conducit quod in tempore creetur. " Sicut enim, egregie notavit Angelicus, propter seipsum (Deus) res fecit, ut in eis suae bonitatis similitudo manifestaretur, ita eas voluit non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in seipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. „ (8. *Physic.*, lect. 2.) Accedit, quod si ipsa rerum creatio non necessario connectitur cum divina bonitate, eo quod haec sit plane independens et sibi sufficientissima [503], ob eamdem profecto rationem nec necessario connexa cum divina bonitate dici debet creatio ab aeterno, etiamsi possibilis foret. Si enim nihil deperit de divina bonitate, quod creatura numquam existat, a fortiori id ipsum dicendum in hypothesi, quod aliquando dumtaxat non extiterit.

546. ***Demonstratio II. partis.*** — Luculenter eam his verbis conficit B. Thomas. " Omne enim agens, ait, producens effectum in participationem suae formae, intendit in eam inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci, sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur, quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim

apparet expresse, quod omnia alia, praeter ipsum, cum habent sui esse auctorem, et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens, quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem mundi ponentes. „ (2. *Cont. Gent.* c. 35.)

Solvuntur difficultates.

547. ***Obiectio I.*** — Quandocumque existit actio, existit etiam eius effectus, praesertim si procedat a causa sufficientissima et efficacissima. Atqui actio creativa, utpote identificata cum divina substantia, ab aeterno existit. Ergo creatura similiter.

Respondeo I. Hoc argumentum sane nimium probat. Cum enim nihil existat, nisi Deo operante vel cooperante, si ex aeternitate divinae actionis licet inferre aeternitatem etiam sui termini ad extra, non solum aliqua creatura, sed omnia omnino quae existunt, sempiternam sui esse durationem sibi vindicarent. Hoc vero manifestissimae et quotidianae experientiae sive externae sive internae contradicit, quae essendi novitatem in rebus plane innumeris ostendit.

Respondeo II. *Dist. mai.* Si sermo sit de actione quae media sit inter causam et effectum, et ab effectu speciem sortiatur, qualis est actio creaturae, *conc.;* si sermo sit de actione divina, cui neutrum convenit, *neg. Conc. min.* Sub data dist. *neg. conseq.*

" Ostensum est enim, ait S. Thomas, quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus ostensum est; sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intel-

lectum determinatur rei factio et quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus. Non enim solum ars determinat, ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus, ut tunc detur potus: unde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere, actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem eius non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit. Ex quo etiam patet, quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod eius effectus aeternus ponatur..... Posita enim causa sufficiente, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa; hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est, ut sit hoc quod voluntas vult; si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea: voluntas autem, sicut dictum est, sicut vult hoc esse tale, sic vult hoc esse tunc: unde oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est ut sit, et quando voluntas effectum esse disposuit. „ (*loc. cit.*) Ex hoc ipso patet discrimen alterum quod notavimus inter agere divinum et agere creaturarum. Actio enim creaturae propriam speciem recipit secundum transcendentalem ordinem quem habet ad effectum ex eius efficacitate fluentem: unde nihil mirum, si ea non possit intelligi posita in natura rerum, quin eo ipso intelligatur positus eius effectus. Actio contra divina, sicut ipsum divinum velle et intelligere, eiusmodi specificationem seu relationem non habent, utpote supra totum ordinem constituta rerum creatarum. Sicut igitur divinum intelligere et divinum velle, entitative spectata, eadem permanerent, tametsi ad obiecta contingentia non terminarentur actu [505], similiter et divinum facere.

Instabis. Si ita res haberet, Deus esset ab aeterno *Creator*. Atqui hoc est attributum quod nonnisi in tempore de Deo praedicatur.

Respondeo. *Nego maiorem*. Nomen quippe *Creatoris*,

Domini, aliaque his gemina, praeter divinam substantiam, important in suo significatu habitudinem seu relationem qua creaturae referuntur realiter ad Deum. Ex tempore proinde de Deo dicuntur, sicut haec ipsa habitudo quam important. Confer S. Thomam (*Summa th.* 1. p. q. 13. a. 7. ad 1. et 3.).

Obiectio II. — Omne quod fit, antequam existat, possibile fuit ipsum esse. Atqui quod possibile est esse, dicitur ens in potentia, sicut materia. Ergo mundi effectio subaudit materiam, quae proinde aeterna sit oportet, ni detur processus in infinitum.

Ante responsionem observo, etiam hoc argumento nimium, adeoque nihil evinci. Si quid enim valeret, non tam aeterna creatio ostenderetur, sed ipsa potius huius actionis existentia impeteretur, probata scilicet necessitate materiae praesuppositae ad cuiuslibet effectionis possibilitatem. Et haec est ratio quamobrem ante [336, nota] cum B. Bonaventura monuimus, valde dubium esse, num Aristoteles rectam creationis notionem habuerit. Hoc enim aliaque huic similia sophismata urgere solet. Quocirca

Respondeo. *Dist. mai.* Potentia *logica*, consistente in habitudine terminorum qui contradictionem minime involvant, *conc.;* potentia aliqua reali et physica, *subdist.;* causae agentis *conc.;* causae materialis, *rursus dist.;* si sermo sit de effectione eductiva, *conc.;* si sermo sit de effectione qualibet, *neg. Contradist. pariter minorem.*

Distinctio satis liquet ex his quae dicta sunt tum in sectione praecedente, tum in Philosophia Prima [563, 565]. Quocirca S. Thomas: " Antequam, ait, mundus esset, possibile erat mundum esse: non tamen oportet, quod aliqua materia praeexisteret in qua potentia fundaretur. Dicitur enim 5. Metaph. text. 17. aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subiectum. Vel potest dici quod erat possibile propter po-

tentiam activam agentis, non propter potentiam passivam materiae. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 1. ad 2.)

Instabis. Nihil est dum fit. Ergo in omni effectione opus est rei efficiendae praeexistat aliquod factionis subiectum seu materia.

Respondeo. *Dist. antec.* In his quae fiunt cum motu, *conc.;* si res fiat sine motu, ut in creatione, *neg. Dist. pariter conseq.* Patet distinctio ex dictis [538]. Apposite rursus Angelicus. " Id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est, non secundum motum qui est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, *quorum alterum tantum proprie est in creatione.* „ (*loc. cit.* ad 11.)

Obiectio III.— Necesse est, tempus semper fuisse. Ergo similiter motus, adeoque mundus numquam incepit. Prob. antec. Ante quodlibet instans signatum in tempore datur aliquod prius; secus nec dici posset *mundus prius-quam fieret.* Sed prius et posterius sunt differentiae temporis. Ergo ante quodlibet instans signatum in tempore datur tempus, quod propterea semper fuisse dicendum est. Ita Philosophus (12. *Metaph.* c. 6., 8. *Phys.* c. 1.).

Respondeo. *Neg. antec.* Ad probationem *dist. mai.* Ante quodlibet instans signatum in tempore datur aliquid prius, si τὸ *prius* designet durationem divinae aeternitatis, *conc.;* si τὸ *prius* designet differentiam praeteriti secundum temporis successionem, *subdist.;* hanc differentiam accipiendo in tempore aliquo reali, *neg.;* hanc differentiam accipiendo in tempore imaginario, *conc. Conc. min. Dist. pariter conseq.* Ante quodlibet instans signatum in tempore datur tempus imaginarium, *conc.;* reale, *neg.*

Ad rem Suarez. " Totus hic discursus (Aristotelis) revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis. Quae ratio quoad hoc ultimum valde frivola est. Quia si modo nostro concipiendi loquamur, praeter prius et posterius reale, imaginarium concipitur, et ita

potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit: illud vero *ante* non significat tempus reale, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc praecessit infinita aeternitas, cui hoc tempus non semper coëxistit, et sic illud *ante* non dicit tempus prius, sed aeternitatem quae in Deo praeextitit quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est nec necessarius. „ (*Metaph.* Index in Metaph. Arist. Lib. 12. c. 6.) Confer quae ante diximus [199]: item S. Thomam in cit. test. Aristotelis.

Instabis. Nequit intelligi dari reipsa tempus nisi secundum aliquod *nunc*. Sed omne *nunc* est simul principium et finis temporis. Ergo ante omne *nunc* praecessit tempus realiter existens.

Respondeo. *Nego minorem.* Ut in continuo permanenti praeter indivisibilia continuantia dantur etiam indivisibilia mere terminantia, item in continuo fluente quod dicitur tempus. Quare *nunc* illud indivisibile in quo absolute intelligitur tempus incipere, est quidem principium sed non finis in successione; quemadmodum e converso, cum tempus desinit, ultimum instans erit quidem finis sed non principium. Confer quae diximus [196]. Nec refert quod omne instans concipiatur ut quid *fluens*. Ut enim observat S. Thomas: " *Nunc* numquam intelligitur ut stans, sed semper ut fluens, *non autem ut fluens a priori, nisi motus praecedat, sed in posterius; nec iterum in posterius, sed a priori, nisi motus sequatur.* Unde si nunquam sequeretur vel praecederet motus, *nunc* non esset *nunc*. Et hoc patet in motu particulari qui sensibiliter incipit, cuius quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem. „ (2. *Dist.* 1. q. 1. a. 5. ad 6.)

Instabis denuo. Quum supponitur initium temporis, necessario concipi debent duo instantia distincta, quorum alterum designet ultimum non esse ipsius rei quae fit, alterum vero designet primum esse eiusdem. Atqui inter quaelibet duo instantia datur tempus. Ergo impossibile est concipere initium temporis.

Respondeo. *Dist. mai.* Sic tamen, ut haec bina instantia sint ambo realia, *neg.;* ita ut alterum sit imaginatum, alterum vero reale, quae propterea minime continuantur ad invicem, *conc. Contradist. min.* Si sermo sit de instantibus quae invicem continuantur, *conc.;* si sermo sit de instantibus quae non sint eiusmodi, *neg.*

Quemadmodum duae lineae actu divisae bina exhibent puncta, quorum unum est terminus unius, alterum principium alterius, quae puncta nihil prohibet sint *simul*, quin propterea linea interiaceat: simili modo si invicem comparentur bina instantia, quorum unum sit terminus unius motus, alterum principium alterius, non opus est ut inter utrumque motum interiacere intelligatur alius motus. Porro sic se habent duo illa instantia quorum fit mentio in proposita instantia. Etenim instans illud in quo concipitur ultimum non esse motus seu temporis incipientis, est quoddam instans imaginatum, quasi terminus scilicet successionis possibilis immediate antecedentis: instans contra in quo concipitur motus primo incipere est reale, ipsum scilicet initium temporis realis. Constat autem instantia id genus non posse concipi quasi *continua;* sunt enim *contigua* dumtaxat, inter quae propterea non debet interiacere motus adeoque nec tempus.

SECTIO V.

De divina Providentia, universe ac generatim.

548. **Complexio eorum quae sequuntur.** — Ut initio huius Disputationis polliciti sumus [516], agendum superest de altera Dei actione qua ea quae condidit, tuetur et ad proprium uniuscuiusque finem promovet et dirigit, quaeque generali nomine *gubernatio* nuncupatur. In hac porro tractatione, satis ampla profecto, quae potiora sunt

hac via dicemus. Primo quidem divinae gubernationis opus universe contemplabimur, eiusque veritatem vindicabimus. Tum vero tres eius quasi partes examinabimus. Prior respicit divinam conservationem, qua ea quae condidit Deus, tuetur ne in nihilum relabantur. Altera complectitur generalem cooperationem qua Deus iisdem opitulatur, quo proprias actiones exercere possint quibus ad suos fines diriguntur. Ad postremam denique pertinent effectus divinae gubernationis supermundani, quibus res creatae, rationales praesertim, ad altiorem finem a Deo evehuntur, quam connaturalis eisque debitus agendi modus exigat. Si theologos ageremus, huic uni tractationi ingens volumen vix aut ne vix quidem pro merito sufficeret. Quoniam vero philosophice res est tractanda, et ad philosophicam institutionem accommodate, perbreves, quantum materia et perspicuitas patitur, esse laborabimus.

549. **Providentiae divinae nomine quid proprie intelligatur.** — Ut igitur a nominis interpretatione more consueto exordiamur, providentia, quasi *procul videntia*, est, quemadmodum ait Angelicus: " principalis pars prudentiae ad quam aliae duae partes ordinantur, scilicet memoria praeteritorum et intelligentia praesentium; prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis, coniectamus de futuris providendis. Prudentiae autem est, secundum Philosophum in 6. Ethic. c. 12., ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia vel civitate vel regno; ... et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boëthius 4. de Consol. pr. 6. dicit, quod *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta quae cuncta disponit.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 22. a. 1.)

Hinc infertur primo, providentiam, formaliter si spectetur, sedem habere in intellectu potius quam in volun-

tate, quemadmodum ipsa prudentia cuius est pars. Se habet enim per modum cuiusdam enuntiabilis practici: enuntiabilia vero formaliter sunt in intellectu. Subaudit tamen actum voluntatis tendentis in finem, et hac de causa tribui solet etiam voluntati, quemadmodum alibi locuti fuimus agentes de iudicio practico [349]. Quare beatus Thomas. *Providentia est in intellectu, sed praesupponit voluntatem finis. Nullus enim praecipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde providentia praesupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in* 6. *Ethic.* (*loc. cit.* ad 3.)

Infertur secundo, tria spectare ad hanc dispositivam ordinationem providentiae quae Deo tribuitur. Primum quidem est ipsamet determinatio finis convenientis tum singulis rebus tum omnium rerum universitati. Cuiusmodi sit iste finis, patet ex praecedentibus [529, seqq.]. Tum vero ad eam spectat certa determinatio seu constitutio rerum, quae ad praedictum finem ordinantur, quoad numerum, seriem, et mutuam ipsarum connexionem. Tertium denique est opportuna praeparatio mediorum seu adiumentorum quibus singulae res indigent ut eo fine potiantur. Ratio horum omnium est, quia his tribus concipimus conflari rectam dispositionem ordinis quam prudens gubernator constituere debet in rebus quarum cura est ei commissa: quaeque propterea in summo Provisore maxime vigere debent.

Infertur denique, Providentiam divinam differre a divina *gubernatione*, sicut ordo in mente *conceptus et praefinitus* differt ab eiusdem ordinis *executione*. Quare Providentia divina est aeterna, gubernatio contra temporalis. Si vero quaeratur, quo pacto providentia differt ab *ideis archetypis* divinae mentis, rem ita declarat Angelicus. " In re creata, ait, duo possunt considerari, scilicet ipsa species eius absolute, et ordo eius ad finem; et utriusque forma praecessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea: sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia .„ (Qq. Disp. *Ver.* q. 5. a. 1. ad 1.)

550. **Multiplex distinctio divinae voluntatis inspecto ordine suae providentiae.** — Ad divinae providentiae ordinem melius percipiendum non parum faciunt distinctiones quaedam a theologis adhibitae, quas propterea in hunc locum reservavimus.

I. Voluntas itaque divina quandoque dicitur *antecedens*, quandoque *consequens*. Prior est quam Deus habet ex sola sua bonitate, atque adeo in signo priori ad personales hominum circumstantias, h. e. ad praevisionem meritorum seu demeritorum. Alia vero, seu *voluntas consequens*, ea vocatur quam Deus habet quasi provocatus ab hominibus, praesupposita scilicet praescientia operum personalium. Ita Chrysostomus (*Ephes.* Hom. 1. n. 2.), Damascenus (2. *De Fide*, c. 29.); quibus concordat B. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 6. ad 1. coll. Qq. Disp. *Ver.* q. 23. a. 2., et 1. *Dist.* 46. q. 1. a. 1.). Confer Card. Franzelin (*De Deo uno*, th. XLVII.).

II. Dividitur secundo divina voluntas in *efficacem* et *inefficacem*. Prior est qua Deus omnino vult aliquid fieri, quaeque idcirco *per se* connexa est cum existentia rei volitae: altera vero, qua tametsi Deus non omnino velit rem fieri, ex se tamen desiderat ut fiat. Differt haec posterior voluntas a simplici *complacentia* divinae voluntatis in mere possibilibus, eo quod tendit aliquo modo, inefficaciter licet, in esse rei. Ea locum habet respectu eorum quorum executio dependet a creata libertate, quam Deus non vult impedire: ut videre licet in generali voluntate quam Deus habet salutis omnium, quippe quae non est sterilis quaedam complacentia, sed voluntas seria et actuosa mediorum quibus aeterna salus obtineri queat.

III. Dividitur tertio in *absolutam* et *conditionatam*. Absoluta, ut ipsum nomen indicat, est qua Deus vult aliquid secundum se, non autem sub certa conditione: contra se habet voluntas conditionata, quae idcirco sic nominatur. Hinc optime Platellius. *Voluntas*, ait, *qua Deus vult neminem perire, ut omnes servent mandata, est absoluta, non tamen efficax: et contra, voluntas dandi gloriam iustis, si perseverent, est conditionata et efficax, seu talis ut si purificetur*

conditio, vi illius secutura sit datio gloriae. Unde hae divisiones non omnino coincidunt, licet saepe confundantur. (Synopsis, *De Deo*, n. 158.)

IV. Postremo divina voluntas alia *beneplaciti*, alia vero *signi* dici solet. Haec divisio analoga est. Prior enim est voluntas proprie eiusmodi, altera vero nonnisi externum signum divinae voluntatis. Haec signa quinque numerantur, prout fert vulgatus versiculus: *Praecipit, aut prohibet, permittit, consulit, implet;* videlicet praeceptum seu prohibitio, permissio, consilium, operatio.

551. **Corollaria ducta ex declaratione praecedente.** Ex his plura colliguntur scitu plane necessaria.

Patet primo, voluntatem qua Deus in rerum molitione suam gloriam intendit, esse plane antecedentem, absolutam, et efficacem. Hoc autem intelligi debet de gloria divina *absolute* considerata, quatenus nimirum Deus absoluta et antecedente voluntate in hunc finem operatur, ut per communicationem bonorum quae creaturis elargitur perfectiones ipsius in eis splendescant [533], nec fieri possit aliquando ut contingat aliquid quo haec manifestatio non habeatur. Minime vero puto, hoc esse intelligendum de illo *determinato gradu* et *modo* divinae gloriae qui nunc existit. Haec siquidem voluntas non est undequaque absoluta et antecedens, sed ex parte conditionata et consequens. Nam ad divinam gloriam quae in praesenti ordine divinae providentiae elucet, pertinet etiam ea quae consequitur bonum vel malum usum liberi arbitrii creaturarum rationalium: haec vero spectat ad voluntatem Dei consequentem et conditionatam, ut mox dicemus.

Infertur praeterea, non requiri ad ordinem divinae providentiae, ut res omnes et singulae quae hanc universitatem componunt, suo proprio et peculiari fine de facto potiantur, adeoque voluntatem divinam in hac parte minime debere esse efficacem. Et hoc praesertim patet in creaturis rationalibus, quippe quae ad beatitudinem ordinantur, ut ad coronam bonorum operum, quorum exercitium in earumdem libertate relinquitur, Deo utique semper adiuvante. Quare Angelicus. " In qualibet ordinatione ad

finem, ait, est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, et exitum vel eventum ordinis: non enim omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum: unde per Dei providentiam omnes ordinantur ad beatitudinenm. „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 6. a. 1.) Quo pacto vero contingere possit, ut tametsi res nonnullae a proprio fine de facto decidant, omnes tamen ad universalem finem totius universi collineent, paulo inferius expendemus, ubi praesertim de permissione malorum agendum erit.

Infertur tertio, respectu punitionis impiorum nullam voluntatem absolute antecedentem, ne inefficacem quidem, in Deo admitti posse. Quod ut intelligatur, notare oportet discrimen, quo divina intentio se habet in praemio, et in poena retribuenda. Quod enim spectat praemium futurae beatitudinis, pro nostro intelligendi modo, triplex quasi actus distinguendus est divinae voluntatis. Primus est seria voluntas et desiderium, quod Deus habet ut creatura rationalis suo ultimo fine potiatur propter quem est creata, beatitudine scilicet. Haec est voluntas proprie antecedens, quae est *voluntas bonitatis Creatoris*, cuius effectus sunt media omnia quae Deus confert, etsi non efficacia, vere tamen sufficientia, ad hunc finem assequendum. Haec voluntas potest dici etiam absoluta, ut paulo ante notavimus cum Platellio, eaque deest omnino respectu damnationis; quia sic Deus vellet culpam propter poenam, non poenam propter culpam, quod profecto impium est de Deo cogitare. Secundus est actus voluntatis *conditionate efficax*, quo scilicet Deus decernit dare beatitudinem recte agentibus, ac damnare male agentes. Haec voluntas respectu praemii potest etiam dici *antecedens*, quia consequitur et coniuncta est essentialiter cum priori actu ante descripto: at omnino improprie diceretur antecedens respectu poenae, quia est omnino consequens ad criminis patrationem, conditionatam licet. Bonus enim et sapiens legislator ideo praecise comminatur poenam, quia antecedente voluntate plane desiderat ut non incurratur. Tertius denique est actus quo Deus absolute et efficaciter decernit istis prae-

mium, illis vero poenam, ob praevisa scilicet eorumdem bona vel mala opera (1).

Colligitur demum, omnem voluntatem *signi* subaudire in Deo voluntatem *beneplaciti:* est siquidem ipsius signum. Id tamen non semper locum habet eodem modo. Nam *operatio* semper indicio est, adesse in Deo voluntatem eamque efficacem tum ipsius operationis, tum ipsius operati: Deus enim voluntate operatur. Contra, *permissio* denotat quidem, Deum reipsa velle, ut effectus *possit* existere, adeoque non efficaciter impediatur, minime vero indicio est, eiusmodi effectum a Deo approbari, ut videre licet in actu peccaminoso [498]. *Praeceptum* vero et *prohibitio* semper significant voluntatem efficacem ipsius obligationis quae in ipsa notione praecepti seu prohibitionis includitur. Significant praeterea voluntatem, saltem inefficacem, ipsius operationis vel omissionis, quae praecipitur seu prohibetur; ordinatio siquidem legifera procedit in sapiente legislatore ex intentione rei fiendae vel omittendae. Hoc postremum tamen intelligi debet *per se et regulariter loquendo.* Potest

---

(1) Haec dico supponendo, prout veritas habet, Deum serio et sincere velle, tametsi non efficaciter, omnium et singulorum hominum salutem. Talis enim voluntas ut eluceat, necesse est, non stet per Deum, quominus omnes et singuli salvari queant, ac procul dubio nemo dicet, me serio velle finem, si a meipso ponatur obstaculum quod assecutionem finis efficiat impossibilem. Nec refert quod Angelicus eiusmodi voluntatem Dei salvificam quandoque appellet *velleitatem*, prout loquitur (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 6. ad 1.). Nempe hoc nomen *velleitas* dupliciter usurpari potest. Uno modo, ut significetur *mera complacentia* in aliquo bono, quae locum habet etiam in eo qui nihil vult efficere ex parte sua ut finis obtineatur. Eiusmodi voluntatem Deus habet etiam circa salutem reproborum, idque consequenter ad ipsorum reprobationem. Alio modo, ut significetur voluntas sincera quidem et actuosa, quantum est ex parte Dei, qua propterea conferatur sufficientia mediorum ad finem obtinendum, tametsi finis non obtineatur ex culpa creatae voluntatis. Porro hoc altero modo dumtaxat B. Thomas nomen *velleitatis* accipit, ut patet legenti. Ceterum haec res gravissimam attingit quaestionem theologicam de *praedestinatione*, ideoque ab ulteriori declaratione supersedere oportet.

enim quandoque evenire, ut Deus praeceptum det sine ulla intentione rei quae praecipitur, immo cum intentione omnino contraria, ut in praecepto quod Abrahae imposuit sacrificandi filium: scilicet ad ostensionem obedientiae alicuius vel alium finem consimilem. Id ipsum dicatur de *consilio:* semper enim denotat voluntatem divinam, quod res quae consulitur, melior sit prae suo opposito; non semper tamen, ut modo dictum est, procedit ex intentione quod res eiusmodi fiat.

THESIS XXVI.

Deus universa quae condidit, ineffabili Providentiae suae consilio sapientissime gubernat. Quaecumque propterea in hac rerum universitate contingunt, absolute et simpliciter loquendo, nec temere geruntur, nec fatali necessitate adstringuntur.

552. ***Probatio I. partis.*** — Tria sunt potissima argumenta in favorem divinae Providentiae.

I. Primum est *a priori*, ductum ex divina sapientia et bonitate. Paucis ita declaratur a Damasceno. " Natura bonus et sapiens est (Deus). Igitur quatenus est bonus, providet. Qui enim non providet, non est bonus: nam et homines et bestiae propriorum foetuum providentiam habent naturali quodam instinctu; et qui non providet, vituperari solet. Quatenus autem sapiens est, optime prospicit. „ (2. *De Fide*, c. 29.) Ceterum haec ratio potest sic ulterius expoliri. Ut enim paulo ante dictum est [549], provida boni gubernatoris cura tribus absolvitur, nimirum recta convenientis finis intentione, certa constitutione ac dispositione rerum ad finem ordinatarum, et opportuna adiumentorum elargitione qua res singulae ad praedictum finem, prout singularum conditio et totius universitatis ordo exposcit, promoveantur. Atqui haec tria

Deo maxime attribuere oportet. Primum quidem. Sapientis enim est suum opus ad finem consentaneum dirigere; Deus autem est ipsa Sapientia. Alterum vero ex eadem divina sapientia manifeste elucet. Deus enim praesentem rerum combinationem quoad earumdem numerum, nexum associationis, ac successivam seriem scientia simplicis intelligentiae et media ab aeterno distinctissime praevidit; ex divina autem voluntate factum est, ut haec prae indefinitis aliis possibilibus existeret. Postremum denique praesertim elucet ex divina bonitate. " Cum enim, ait Angelicus, optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. „ (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 1.) Manifestum est autem, id nullo modo haberi, si res conditae mediis opportunis destituerentur pro assecutione finis necessariis.

II. Alterum argumentum existit *a posteriori*. Etsi enim ex imbecillitate mentis nostrae impares simus divinae Providentiae ordinem experimento perspicere in rebus *singulis* quae nobis obversantur, manifestissima tamen eiusdem Providentiae signa observatio suppeditat, si earumdem mutuum nexum et ordinem universe contemplemur.

Imprimis id patet aperte in *ordine physico*. " Videmus enim, arguit S. Thomas, in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet. „ (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 1.) Confer quae diximus [393], ubi hoc argumentum late exposuimus et vindicavimus ad ipsam Dei existentiam comprobandam.

Id ipsum confirmat observatio in humanam societatem, inspecto scilicet *morali ordine* humanarum actionum. Quisque enim legem naturalem agnoscit, modisque pro-

penodum infinitis interius exteriusque urgetur ad eam opere complendam, ut ante etiam notavimus [397]. Adde peculiaria auxilia quae singillatim in unumquemque opportune conferuntur, ut quisque sibi conscius est, tametsi ea nonnisi minimam partem agnoscamus, quamdiu mortalem hanc vitam vivimus. Postremo, ipsa humana libertas, atque infinita propensionum, ingeniorum, et graduum varietas quae in humano genere perspicitur, est manifestissimum indicium summae Dei providentiae. Quî enim fieri potest, ut, non obstante tanta varietate et quasi pugna, humanum consortium vel ad breve tempus perduret, nisi exquisita divinae gubernationis cura omnia apte temperentur? Nempe huc transferri potest argumentum quo ex constantia ordinis physici existentiam supremi Numinis demonstravimus [397]. *Si navigium*, ait Chrysostomus, *sine gubernante non persisteret, sed facile submergeretur, quomodo subsisteret mundus tantum temporis, gubernatore nemine?* (Hom. X. *ad Populum Antiochenum*, n. 2, 3.)

III. Accedit ultimo totius humani generis consensus in hanc veritatem. Id imprimis ostendit religio ipsa, ut quae in persuasione divinae providentiae maxime innititur. Unde illud Augustini. *Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum.* (*De utilitate credendi*, c. 16.) Certe quidem, si Deus res conditas fortunae reliquit, quorsum iuramenta, sacrificia ac vota, ad Deum effusae preces? Id etiam patet ex naturali instinctu, quo, ingruente aliqua calamitate, oculos, manus ac voces in coelum attollimus omnes et Deum sponte invocamus: quam spontaneam vocem Tertullianus perbelle vocavit *testimonium animae naturaliter christianae.* Denique ipsae blasphemiae impiorum hominum hanc veritatem testantur, quas profecto in Deum non evomerent, nisi persuasum haberent, nihil in hoc mundo contingere, nisi Deo volente aut permittente.

553. ***Probatio II. partis.*** — Refutamus hic genera duo impiorum qui directe in divinam Providentiam peccant, patronos scilicet casus fortuiti et fatalistas, quorum mentionem pluries iniecimus.

I. Et ad primum quidem quod attinet, aliquid dicitur casu aut fortuito accidere, non quasi effectus existat sine ulla causa, sed in ordine ad intellectum eumque ignorantem, ut scilicet in eo negetur *praecognitio* effectus futuri. Saepenumero etiam id dici solet ad significandum effectum qui *praeter intentionem* causae eveniat, ut quod praetereunte Petro lapis cadat eumque occidat, quia nec Petrus in hunc finem praeterivit, nec lapis ex sua natura ad hunc effectum occisionis ordinatus est. Patet igitur, id non habere locum, absolute et simpliciter loquendo, sed diminuta quadam ratione et respectu mentis vel causae cuius scientiae vel efficaciae non omnia subduntur. Tum enim bene contingere potest, ut effectus quispiam existat, qui tametsi praevisus et intentus ab una causa, non tamen praevideatur vel intendatur ab alia, respectu cuius ideirco evadat fortuitus (1). Id porro de Deo minime dici potest. Quum enim sit prima et universalissima rerum omnium causa, cuius mentis intuitum nihil latere possit, quaecumque contingunt, nonnisi ipso sciente et ordinante evenire queunt. Hinc illud ab Augustino eleganter dictum. *Nihil fit visibiliter et sensibiliter, quod non de interiori invisibili, atque intelligibili aula summi Imperatoris aut iubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem iustitiam prae-*

(1) " Aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem: sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est, aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis: sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos; est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 22. a. 2. ad 1.).

miorum atque poenarum, gratiarum, et retributionum, in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica. (3. *Trin.* c. 4.)

II. Quod vero aliam positionem spectat, de *fato* scilicet, adhibetur haec vox ad significandam seriem causarum et effectorum quae ex necessaria quadam praeordinatione sic invicem nectuntur, ut aliter habere non possit. Dicitur a *fando*, quasi praelocutio quaedam seu decretum eorum quae fieri oportet. Quare, Seneca definiente (3. *Natur. Qq.* c. 36.), est *necessitas omnium rerum actionumque quem nulla vis rumpat.* Potest eiusmodi fatalis necessitas usurpari absolute et simpliciter, vel relative tantum et secundum quid. Hoc altero modo accepta, seclusa invidia vocis, sine errore rebus mundanis tribuitur, ut exponit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 116.). Tunc enim vel refertur dumtaxat ad effectus naturalium causarum, prout necessitate physica cum earumdem activitate nectuntur, vel coarctatur ad necessitatem ex suppositione vel consequentiae, quae nullo modo perimit contingentiam effectuum ac liberum voluntatis arbitrium, ut suo loco notavimus [482]. Sed primo modo vox *fati* si usurpetur, prout reipsa intelligitur ab his qui *fatalistae* propterea dicuntur, nedum catholicae fidei, sed evidentiae naturali manifeste adversatur. Etenim imprimis absurdissima est istiusmodi necessitas fatalis pro eo quantum Deus ipse ea adstringi fingitur: quandoquidem hoc perinde valeret ac affirmare vel Deum non esse omnipotentem, vel saltem minime quidpiam extra se libere operari. Quod si haec necessitas refertur ad causas secundas tantum, duplicem alium errorem sic etiam continet divinae Providentiae valde contrarium. Primus, quia sic perimitur omnis libertas actionum in creaturis rationalibus seu intellectualibus. Id autem divinae Providentiae contradicit, ad quam oppido pertinet, ut res singulas regat modo accommodato ad naturam uniuscuiusque [360, obiect. IV]. Alius error est, quia etsi divina Providentia profecto exigit, ut legum physicarum constantiam tueatur, ei tamen nihil admodum obest, quin oppido congruit, ut exceptiones in eiusmodi

legibus nonnumquam habeantur, ut suo loco plenius expendemus agentes de miraculis. Nec valet recursus ad necessitatem materiae. Etenim, etiam supposita eius creatione, quam demonstravimus esse Deo liberam [503], ea suapte natura est indifferens ad infinitas propemodum et contrarias etiam formas motusque. Quod propterea in praesentem huius universitatis ordinem ea sit disposita, non ex ipsius natura, sed aliunde repetere oportet, ex libertate scilicet agentis extrinseci. Praeterea hic recursus ad materiae exigentiam inepte adhibetur respectu actionum voluntatis; sunt quippe spirituales et a materia independentes.

554. *Corollarium.* — **Proprietates quatuor divinae Providentiae.** — Ex dictis quatuor eliciuntur quasi proprietates seu attributa quibus divinae Providentiae ordinatio insignitur. Est enim *universalis*, *suavis*, *certa* seu *infrustrabilis*, atque *immediata*.

I. Est imprimis universalissima, quatenus ad res omnes se protendit, etiam consideratas in individuo, utcumque viles et minimae videantur. Qua in re deistae recentiores maxime falluntur, qui divina ex rebus humanis dimetientes, quasi alienum a Deo putant, ut de minimis occupetur. Ratio autem manifesta est. Tantum enim divina Providentia se protendit, quantum eius causalitas: haec porro tam late patet quantum ipsa ratio entis participati.

II. Suavitas divinae Providentiae spectatur in eo quod, cum Deus sit ipsius naturae auctor et institutor, omnia dirigit secundum uniuscuiusque naturae inclinationem, adeoque non violenter, sed sua sponte unumquodque ad finem vadit quo ex impulsu Dei dirigitur. Apposite divus Thomas. " Ordo divinae sapientiae dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quod progreditur a causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur a causa particulari, quae est executiva divinae gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinae gubernationis: quod ex duobus patet. Primo quidem ex hoc quod ordo divinae

gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquaeque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum... Alio modo apparet idem ex hoc quod... omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud, quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt ad id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter*. „ (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 8.) Confer quae in Philosophia Prima diximus [662].

III. Certitudo seu infrustrabilitas divinae Providentiae in eo cernitur, quod omnia omnino, eaque dumtaxat contingunt, quae et eo tantum modo quo Deus fore ab aeterno praefinivit. Nullam vero iacturam liberorum actuum inde haberi, ex his quae in praecedente Disputatione de divina scientia et voluntate loquuti fuimus, satis patet. Vide praesertim quae dicta sunt [489].

IV. Dicitur denique Deus *immediate* providere rebus omnibus, h. e. per se ipsum, non adhibendo quasi consortium alterius causae. Hoc autem intelligendum est, si sermo sit de ipso ordine divinae Providentiae, prout est ab aeterno constitutus et praefinitus in ipsa divina mente. In hoc enim non intervenit nisi ipsa divina sapientia et voluntas; unde illud Apostoli, *Quis consiliarius eius fuit?* Rom. XI. 34. Si contra spectetur huius ordinis exequutio quae gubernatio audit, " sunt aliqua media, ait S. Thomas, divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. „ (*Summa th.* 1. p. q. 22. a. 3.)

Solvuntur difficultates.

555. ***Obiectio I.*** — Prudentia, utpote perfectio mixta, Deo competere non potest. Atqui providentia est pars

prudentiae. Ergo Deo tribui non potest cum proprietate sermonis.

Respondeo. *Dist. mai.* Si spectetur in omnibus suis actibus quos in creaturis exercet, *conc.;* si spectetur quoad praecipuum actum ipsius, prout scilicet est praeceptiva de agendis, *neg. Conc. min. Dist. pariter consequens.*

" Dicendum, ait S. Thomas, quod secundum Philosophum 6. Ethic. c. 9, 10., *prudentia proprie est praeceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur et synesis recte iudicat.* Unde licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud. Ps. 168. *Praeceptum posuit et non praeteribit.* Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. I. 11., *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* " (*Summa th.* 1. p. q. 22. a. 1. ad 1.)

Obiectio II. — Quae ex necessitate eveniunt, providentiae non subiacent, ut quae versatur circa contingentia. Atqui multa in rebus ex necessitate contingunt. Ergo ea providentiae non subduntur.

Respondeo. *Dist. mai.* Si ea necessitas sit absoluta, *conc.;* si ea necessitas non sit absoluta, sed naturalis tantum, *subdist.;* non subiacent providentiae humanae, *conc.;* non subiacent providentiae institutoris naturae, *neg. Contradist. pariter min. et conseq.*

Quaecumque praeter Deum existunt, absolute si spectentur, sunt contingentia sive quoad existentiam sive etiam quoad mutuum ordinem quo ad invicem consociantur. Supposita etiam creatione, ac primaeva rerum creatarum dispositione in praesentem universitatis ordinem, opus est assiduo influxu Dei provisoris, tum ne in nihilum recidant, tum ut proprias connaturales actiones exercere possint, quod paulo inferius demonstrabimus. Etsi

proinde quae ex naturae determinatione necessario proveniunt, minime subdantur providentiae nostrae, subiacent tamen providentiae Auctoris ipsius naturae. Quare Angelicus. " Homo, ait, non est institutor naturae sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt, ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. „ (*Summa th.* l. c. a. 2. ad 3.) Et alibi. " Necessitas naturalis inhaerens rebus quae determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae. Sed in hoc differt, quia id quod a Deo creaturae recipiunt, est earum natura; quod autem ad homine rebus naturalibus imprimitur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. *Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem.* „ (*loc. cit.* q. 103. a. 1. ad 3.)

Instabis. In natura rerum plura adsunt vilia admodum et exigua. Atqui videtur Deo indecorum, ut de rebus istiusmodi occupetur.

Respondeo. *Transmissa maiore*, *neg. min.* Non uno ex capite haec ratiocinatio deficit, qua tamen nonnulli moti fuere qui ad excellentium tantum rerum divinam Providentiam coarctarunt. Imprimis enim, nihil plane dici potest excellens ad Deum comparate, cum infinito intervallo creaturae omnes ab eo distent. Quare si obiecta ratiocinatio valeret, Deo nullius cura tribui posset. Praeterea, res naturales quas dicimus minimas et vilissimas, si ipsarum natura bene consideretur, sapientiam exquisitam ostendunt Dei ordinatoris, et ad totius universi pulchritudinem et ipsae pertinent. Denique, in ipsa humana providentia, eius regimen eo praestantius censetur, quo ad plura, licet exigua, protendatur; quod si plerumque cura rerum minoris momenti ei disconvenit, hoc idcirco fit, quia a graviorum cura retardaretur, quod certe in Deo minime locum habet.

Obiectio III. — Homo dicitur esse relictus in manu consilii sui. Ergo divina Providentia non indiget.

Respondeo. *Dist. antec.* Quatenus excludatur homo ab ordine divinae Providentiae, *neg.;* ut significetur, eum a Deo sic dirigi, ut sarta maneat libertas arbitrii qua pollet, *conc.* Sub data distinctione, *neg. conseq.*

Tantum abest, ut creaturae rationales ob libertatem arbitrii, cuius gratia dicuntur sibi relictae, a divina Providentia excludantur, quin ob hanc ipsam causam multo specialior ea sit oportet relate ad eas. Imprimis enim, ut in demonstratione diximus, nisi eiusmodi cura existeret, humanum consortium ne momento quidem perduraret, ex infinita scilicet confusione quae ex diverso modo agendi singulorum oriretur. Praeterea, creaturae rationales libere agentes constituunt ordinem moralem, ad quem physicus ordo ut ad finem ordinatur: per eas etiam, ut dictum est [532], ad complementum adducitur divina gloria propter quam Deus omnia operatur. Sunt itaque pars praecipua totius ordinis universi, adeoque praecipuam etiam curam exigunt in supremo totius mundi Gubernatore. Postremo, creaturae rationales ex bono vel malo usu liberi arbitrii, ipsae dumtaxat in assecutione finis felices esse possunt, ex eiusque amissione miserrimae evadunt: cetera siquidem nec finem cognoscunt, nec eo perfruuntur obtento, nec dolent amisso. Quum itaque Deus praecipue ex amore beatitudinis suae communicandae ad extra operetur [532], praecipuam etiam curam impendit in creaturas rationales quae solae tanti boni participes esse queunt. Lege S. Thomam (3. *Cont. Gent.* c. 90.).

Obiectio IV. — Si omnia divinae Providentiae ordinationi, et quidem infrustrabili subsunt, iniuriosus foret Deo qui in rebus gerendis propria industria uteretur vel aliorum hominum auxilia quaereret. Atqui e converso ipsa experientia edocemur, sua cuique negotia succedere, prout propria aliorumque industria magis minusve utitur.

Respondeo. *Neg. maior.* Ut paulo ante diximus [554], divinae Providentiae executio minime excludit consortium causarum secundarum, quin ad eius suavitatem id maxime

pertinet. Eius propterea ordinatio non tollit curam hominum et vigilantiam, sed exquirit moderaturque. " Expectare autem, ait Angelicus, a Deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis: hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra dictum est. Non est igitur expectandum a Deo, ut, omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinae ordinationi repugnat et bonitati ipsius. „ (3. *Cont. Gent.* c. 135.) Observandum est praeterea, plerumque quidem, ex ratione modo allata, contingere ut negotiorum eventus respondeat industriae adhibitae: haud raro tamen etiam evenire contrarium. Deo enim sic disponente, pluries videmus negotia difficillima per media valde exigua et insufficientia ad felicem exitum perduci: contra vero, totius humanae calliditatis artes, ac nisus omnes incassum ruere, et quandoque etiam in eventum plane contrarium converti. Id nempe manifesto indicio est, supra humanam altiorem existere providentiam cui prior subest omnino. Quare S. Thomas loc. cit. sic pergit. " Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est, ut actiones nostrae debitum finem consequantur, propter impedimenta quae possunt contingere, hoc dispositioni divinae subiacet quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus, nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum; non autem prohibuit, nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. „

SECTIO VI.

Quo pacto cum divina Providentia concilientur mala quae in hoc mundo cernuntur.

556. **Argumentum.** — E difficultatibus quae adversus ordinem divinae Providentiae fiunt, potissima et antiquissima ea est, quam infinita propemodum mala quibus undique circumdamur, in nullius mentem non iniiciunt, quaeque in primo adspectu difficile admodum videtur, quo pacto cum divina bonitate et sapientia concilientur. Quamobrem, attenta argumenti gravitate, seorsum ac speciali sectione eam examinandam assumimus, atque ita complebimus quae de causa mali generatim in Philosophia Prima disputavimus [494, seqq.]. Sciendum est igitur, duo esse malorum genera quae in hoc mundo cernuntur. Alia sunt physica, seu *mala naturae*, quibus res privantur bono requisito ad earumdem naturae integritatem, ut maxime videre licet in ipsarum corruptione. In his vero praecipue considerare oportet, ea, ad homines quod attinet, ita indifferenter et promiscue distributa esse, ut, plerumque saltem, iis maxime subiiciantur quos ob virtutis amorem felices potius esse oporteret, dum contra plerumque etiam accidere videmus, ut homines pessimi et scelestissimi oppositis bonis abundent. Alterum malorum genus complectitur cuiusque generis facinora, quae *moralem* vitam deturpant, quaeque propriam sedem habent in libera actione inordinatae voluntatis, et in causa sunt, cur innumerabilis multitudo creaturarum rationalium ab eo fine perpetuo desciscat, ob quem a Deo conditae fuere, beatitudine scilicet. Quaeritur igitur, quo pacto fieri queat res huiusmodi, non obstante sapientissima et omnipotentissima bonitate Dei gubernatoris.

557. **Hypothesis Manichaeorum.** — Plures huius difficultatis pondere quasi oppressi, duo statuerunt rerum principia, alterum bonorum, alterum malorum, ut huius distinctionis beneficio rationem redderent boni malique quae in mundo sunt. Haec bina principia statuuntur ambo infecta, alterum summe bonum, alterum summe malum: a priori derivantur omnia bona, lux, et spiritus, a posteriori autem mala quaecumque, tenebrae, materies. Huius erroris initia reperiuntur in dualismo Persarum, ex quibus in omnes fere Gnosticorum sectas primo et secundo Ecclesiae seculo derivatus, tandem seculo tertio a Manete seu Manichaeo expolitus propriam formam et proprium nomen *Manichaeismi* accepit (1). Eius origo debetur tum vitiatae traditioni malorum spirituum et peccati originalis, tum intelligentiae defectui. Ut enim egregie notavit Angelicus: " Qui... posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt: quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam: puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. „ (*Summa th.* 1. p. q. 49. a. 3.) Quam sapienter haec dicta sint a Doctore Angelico, sequens thesis manifestabit.

---

(1) Huius etiam commenti patronos aetas nostra invenit. Petrus Bayle minime inficiatur, Manichaeorum hypothesim *a priori* absurdam ostendi posse: addit tamen eam esse probatu dignam, si a *posteriori* consideretur. Quasi scilicet idem demonstrari queat verum simul et falsum!

THESIS XXVII.

Naturales rationes minime desunt, quibus mala sive physica sive moralia, quae in hoc mundo cernuntur, cum divinae Providentiae ordinatione apte cohaereant. Manichaeorum hypothesis huius rei explicandae gratiae inepte omnino ac perabsurde adhiberetur.

558. ***Probatio I. partis.*** — Sermo est in hac prima parte de malis tantum *physicis*. Iam age, in praecedente Disputatione ostensum est [498, II], nihil prohibere, quominus divina voluntas in mala huius generis feratur, non quidem ea intendendo quasi finem, sed eligendo duntaxat quasi media ad bonum praestantioris ordinis obtinendum. Ut igitur ea apte concilientur cum divinae Providentiae ordinatione, satis erit ostendere quae sint bona quae inde divinitus eliciuntur. Si enim pluris facienda sunt haec, quam ea quorum privatione constituuntur mala physica huius universitatis, eo ipso manifestum fiet, nihil esse in horum malorum permissione quod cum sapientia et bonitate divinae Providentiae non cohaereat. Atqui res ita habet. Etenim, ut ante ostensum est [534, nota], bonum universale totius mundi praeferendum est, secundum rectum rationis dictamen, bono particulari singularum partium, ideoque expedit, defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius universi. Atqui universale bonum ordinis mundani postulat, eiusmodi particulares defectus accidant: corruptiones siquidem naturales rerum particularium conducunt ad generationem qua species ipsa conservatur, et punitio impiorum ad iustitiae ordinem reparandum. Ad rem S. Thomas. " Malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum, sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus quam in voluntariis. Dictum est enim art. praeced., quod aliquod agens,

in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem, quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est q. 48. a. 2., et q. 22. a. 2. ad 2., quod quaedam sint quae deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum... Ad ordinem etiam universi pertinet ordo iustitiae, qui requirit ut peccatoribus poena inferatur: et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena. „ (*Summa th.* 1. p. q. 49. a. 2.)

Neque obstat huic ratiocinationi quod saepe videamus, impiis hominibus res fere omnes prospere evenire. Imprimis enim, si perpendatur conscientiae stimulus interior et futurae poenae praesensio qua scelesti homines torquentur, non adeo felix sed aerumnosa potius dicenda erit ipsorum vita. Praeterea, nemo est adeo pravus, ut quandoque saltem virtutis opus aliquod non exerceat: expedit itaque, ut mercedem aliquam in hac vita recipiant; aeterna siquidem poena in futura vita ipsorum facinora punientur, nisi resipiscant. Denique, aliis omissis, huc etiam facit, quod hac agendi ratione divinae Providentiae maxime edocemur, bona istiusmodi non magni facienda esse, quum videamus ea communia esse iis quoque qui omni malorum genere sunt digni (1).

Nec etiam obstat, quod plerumque etiam cernamus, bonos frugique homines vitam undique aerumnosam ducere, quum potius sorte longe meliore digni videantur.

(1) " Placuit divinae Providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur. „ S. Augustinus (1. *Civit.* c. 8.).

Luculenter hac in re divinam Providentiam vindicavit Chrysostomus in 1. Hom. *ad Populum Antiochenum*, ubi undecim sapientissimas rationes adducit, quibus bonitas divinae Providentiae in huiusmodi tribulationibus mirifice ostenditur. Prima est, ne boni facile propter meritorum magnitudinem in arrogantiam extollantur. Secunda, ne ceteri maiorem de ipsis opinionem concipiant, quam humana patiatur infirmitas, eosque quasi Deos venerentur. Tertia, ut hac ratione Dei virtus splendidius elucescat, dum per aegrotantes et compeditos et quasi in agone positos vincit ac veritatis praedicationem auget. Quarta, ut ipsorum patientia manifestior fiat, et sincera in Deum benevolentia, dum huius vitae mercede minime egent, ut in virtutis tramite fideliter incedant. Quinta, quia sic inviti etiam de resurrectione seu futura retributione cogitare adigimur. *Quum enim*, ait Chrysostomus, *virum iustum et multa plenum virtute, innumera passum mala, et sic hinc digressum videris, vel invitus de futuro ibi iudicio cogites oportet. Si enim pro se homo laborantes sine praemiis et retributione abire non permittit; multo magis eos qui tantum laboraverunt, nunquam incoronatos remanere Deus decernet. Si autem ipsos laborum suorum retributione privare nolit, omnino necesse est, quoddam aliud tempus esse post praesentium finem, quo praesentis vitae laborum retributiones recipiant.* Sexta, ut quum in res adversas incidimus, dolorum mitigationem habeamus, respicientes ad eos qui longe maiora fortiter sunt perpessi. Septima, ne animum despondeamus, quum gesta praestantissimorum virorum nobis imitanda proponuntur: ob aerumnas siquidem quibus eos oppressos videmus, optime noscimus, eos non sublimioris naturae fuisse quam nos. Octava, ut hoc modo discamus, quos vere beatos, quos miseros et aerumnosos putare debemus. Nona, quod probatiores tribulatio faciat tribulatos. Decima, quod si aliquas habeamus maculas, et hic eas deponamus. Undecima, quia hoc modo gloriae corona quae in futurum nobis reservatur, mirum in modum augescit, iuxta illud Apostoli, Rom. VIII. 18. *Non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis.*

559. ***Probatio II. partis.*** — Restat modo expendendum aliud malorum genus, quae non secundum quid dumtaxat, ut praecedentia, sed simpliciter mali nomen merentur, *moralia* scilicet. Haec certe Deus nec per modum finis intendere, nec etiam ut media eligere potest [498, I]. Quare expendere oportet dumtaxat, utrum istiusmodi mali permissio cum ordine divinae providentiae cohaerere possit. Id porro sic demonstratur. Ut salva sapientia et bonitate divinae Providentiae, mala id genus in hoc mundo existant, duo requiruntur et sufficiunt. Primum, ea in Deum nullo modo refundi posse, sicut in causam: impium siquidem foret, Deum censere auctorem mali moralis. Secundum, iis existentibus non impediri, quominus Deus obtineat finem quem efficaciter intendere debet in rerum molitione, gloriam suam scilicet ac bonum ordinis totius universi. Atqui utrumque habetur in re praesenti. Probatur assumptio.

I. Ac primo quidem, etsi Deo non impediente haec mala contingunt, non idcirco ipse eorum auctor dici potest. Non enim actio malae voluntatis unius agentis liberi imputatur alteri propterea quod eam non impedit, si illam impedire non teneatur. Atqui Deus minime tenetur impedire actiones malas quae ex libera nostrae voluntatis determinatione proficiscuntur. Ergo mala moralia, etsi Deo non impediente contingunt, non propterea ipsi ut auctori possunt attribui. Prob. minor. Deus enim, utpote absolutus rerum omnium Dominus, ac plane liber in creando, inter ordines rerum possibiles non adstringitur ad unum prae alio eligendum, quum nullum etiam eligere possit [503]. Atqui est manifeste possibilis ordo creaturarum liberarum, quae relinquantur in sua naturali conditione, in iisque adiunctis constituantur, in quibus expedita sit ipsorum virtus ad bonum et ad malum, ut primum libere possint efficere, alterum libere etiam queant omittere. Ex hoc autem ulterius manifeste consequuntur indefiniti ordines rerum possibilium, in quibus creatura peccatura praevideatur. Ergo Deus pro suo dominio et libertate talem ordinem eligere potest, nec adstringitur ad eum rerum ordinem

dumtaxat eligendum in quo creaturae liberae mala actio minime praevideatur.

II. Patet secundo, praedictae hypothesis permissionem minime obstare, quominus Deus haec etiam mala efficaciter, etsi consequenter tantum (1), ordinet in suae gloriae manifestationem et totius universi ordinem. Ex his enim malis plurima bona a Deo elici possunt ac reipsa eliciuntur, quibus perfectiones divinae mirifice elucescunt. Ex parte enim ipsarum creaturarum inde habetur exercitium plurimarum virtutum, puta poenitentiae in his qui peccant, fortitudinis in aliis. Similiter ex parte Dei apparet ipsius misericordia in poenitentibus, iustitia in impoenitentibus, ipsum etiam divinum dominium eiusque libertas, ut paulo ante ratiocinati sumus. Unde etiam in hoc malorum genere locum habet generale illud pronuntiatum Augustini. *Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse*

---

(1) Consulto sic loquimur. Sedulo enim, in re praesenti, haberi debet prae oculis quod ante notavimus [551], Deum scilicet nullo antecedente affectu in haec mala ferri, quasi ea eligat, ut mala physica, in hunc finem ut bona inde eliciat. Quocirca horum malorum ordinatio in bonum consequitur dumtaxat ipsorum praevisionem. Egregie, ut in aliis multis, hac in re etiam Leonardus Lessius. " Dupliciter, ait, potest aliquod malum permitti. Primum ex desiderio, ut eveniat, nimirum ut inde habeas occasionem alicuius boni eliciendi: ut si medicus permittat morbum ingravescere, ut ex curatione plus lucretur vel artem suam magis ostentet: et tunc ipsum malum directe est volitum, ut sit occasio illius boni. Secundo, non ex desiderio ut eveniat (immo displicet si evenerit), sed ob aliam causam, verbi gratia ne videaris importunus (quomodo qui aliorum curam gerunt, nonnulla interdum permittunt), vel ut cognoscas conditionem hominis, ut cum pater permittit filium furari ut eius indolem exploret, et, si furetur, corrigat. Hoc modo Deus permittit peccatum, etsi summopere ei illud displiceat. Habet enim iustissimam causam permittendi.... nimirum ut res sinantur agi suis motibus, et vires quas ab ipso acceperunt sponte in opus exerant. Ob hanc tamen causam (quae est eius bonitas) tantum malum non permitteret, nisi sciret ex illo aliud bonum elicere: et ita hoc bonum est causa non *finalis*, sed *sine qua non* illius permissionis. „ (*De Divinis Perfectionibus*, lib. 11. c. 6. n. 31.)

in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. (*Enchir.* c. 11.)

560. ***Probatio III. partis.*** — Ex dictis manifestum fit, nihil admodum esse quod Manichaeorum hypothesim probabilem efficiat. Tota enim in eo nititur, quod unicum solum principium summe bonum non videatur sufficiens ad rationem reddendam mali moralis. Atqui demonstratum est, id plane sufficere. Ceterum duo alia existunt specialia argumenta quibus tale figmentum excluditur. Etenim

I. Primo quidem nihil eo ineptius fingi potest relate ad finem propter quem assumitur. Supponuntur enim bina principia ad invicem independentia, quorum alterum solius boni, alterum solius mali causa existit. Vel itaque dicuntur virtute pares vel impares, respectu scilicet effectuum qui unicuique tribuuntur. Si primum, nec bona nec mala in hoc mundo existerent; illa siquidem impedirentur a principio summe malo, haec vero a principio summe bono, et cum ambo supponantur esse paris efficaciae, neutrum alterum superare valeret. Si secundum, vel mala dumtaxat vel bona sine ullius mali admixtione conspiceremus, prout oppositum principium potentius aut esset malum aut bonum. Quod si fingatur cum Baylio, istiusmodi principia foedus quoddam inter se inivisse, vi cuius alterum alteri exercitium propriae activitatis permitteret, eo ipso conceditur, nullum esse inconveniens in eo quod a principio summe bono mala non impediantur. Atqui praecise inde adstruitur istiusmodi hypothesis, quod permissio malorum cohaerere non possit cum modo agendi principii summe boni.

II. Deinde eiusmodi figmentum in se spectatum est undequaque absurdum. Nam principium malum quod obtruditur, dicitur esse principium *primum*, h. e. ex alio non derivatum; additur proinde esse *per se* malum, h. e. essentialiter; exhibetur denique esse *summe* malum. Atqui tria haec sunt totidem absurda. Primum quidem, tum quia malum causatur ex bono; tum quia malum non est causa nisi per accidens, causa autem per accidens est posterior ea quae est per se. Repugnant etiam alia duo. Malum enim, ut malum, nequit esse nisi privatio. Quidquid proinde

aliquid est, nequit per suam essentiam esse malum, multoque minus ex omni parte malum. Confer quae de hac re diximus in Philosophia Prima [483, seqq.]. Nec dicatur principium hoc dici per se ac summe malum, non quidem *in se*, sed *effective*, pro eo quantum de se est summe aliis nocivum, ut dicitur de daemone. Si enim tale principium in se habet bonitatem aliquam, eo ipso habebit naturalem aliquam inclinationem illi bonitati respondentem; haec porro tendentia non est in malum ut malum, sed in bonum, tametsi huic bono coniungi per accidens possit malum aliquod, ut in Philosophia Prima l. c. declaravimus. Ad illud vero quod additur de daemone, non est ad rem: non enim suapte natura, neque in naturali sua tendentia, sed malo abusu suae libertatis malus effectus est pluriumque malorum causa (1).

---

(1) Praeter generales rationes quibus ostenditur, nullam omnino rem esse suapte natura malam [*Pr. Ph.* 495, 496], S. Thomas specialem eamque optimam adducit pro naturis intellectualibus, cuiusmodi sunt daemones, ductam scilicet ex specifica ratione talis naturae. " Omne quod est, ait, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adiunctum, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum: sed bono universali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit cuius natura ordinetur in bonum secundum communem rationem boni, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem, quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere et est obiectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum; et ideo non possunt esse naturaliter mali. „ (*Summa th.* 1. p. q. 63. a. 4.)

Solvuntur difficultates.

561. ***Obiectio I.*** — Unum contrarium aliud infert. Atqui existit summum bonum. Ergo datur etiam summum malum, utpote priori contrarium

Respondeo. *Concessa mai. et min. neg. conseq. eiusque suppositum.* Summum bonum nequit habere contrarium. Contraria siquidem habent commune subiectum, eisque privatio adiungitur quae inesse nequit nisi rei in potentia existenti. Atqui summum bonum, utpote actus purus, nec est in subiecto, nec potentialitatem ullam compatitur. Quare Angelicus. " Privatio, ait, et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est q. 48. a. 3. Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet quaest. praeced. a. 1, 2, 3., illi bono opponitur cui adiungitur potentia, non autem summo bono quod est actus purus. „ (*Summa th.* 1. p. q. 89. a. 3. ad 2.)

Instabis. Contrarii effectus in causas contrarias referendi sunt. Atqui bonum et malum sunt effectus contrarii. Ergo postulant causas contrarias.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sint effectus per accidens, *neg.;* si sint effectus per se, *subdist.;* referendi sunt in causas contrarias particulares et proximas, *conc.;* in causas contrarias universales et primas, *neg. Contradist min. et conseq.*

Nihil prohibet, quominus ex una eademque causa procedant bini effectus contrarii, quorum unus sit per se, alius per accidens: et hoc modo causa bona inducendo formam, qui est eius effectus per se et bonus. per accidens inducit privationem formae oppositae, quae privatio est quoddam malum. Quando vero effectus contrarii per se producuntur, causae quidem proximae et particulares erunt contrariae: minime vero haec contrarietas postulatur in ipsa causa prima et universali. Quod acutissime notavit Angelicus his verbis. " Contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi; et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet de-

venire ad unam primam causam communem. „ (*loc. cit.* ad 1.) Confer testimonium eiusdem S. Doctoris paulo ante recitatum [557].

Obiectio II. — Magis et minus dicuntur per respectum ad aliquod summum. Atqui dantur mala alia aliis peiora. Ergo datur aliquid absolute pessimum, quo scilicet nihil peius.

Respondeo. *Dist. mai.* Sive per accessum sive per recessum, *conc.;* per accessum dumtaxat, *subdist.;* si sermo sit de forma seu perfectione positiva, *conc.;* si sermo sit de privatione formae seu perfectionis, *neg. Conc. min.*, *neg. conseq.* " Unumquodque, ait rursus S. Thomas, intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum. „ (*loc. cit.* ad 3.) Ex quo etiam patet, minime opus esse, ut, ad mala quod attinet, ascensus fiat ad aliquid quod sit per essentiam malum, quemadmodum diximus agentes de divina perfectione. Ut enim notavit idem Angelicus: " Nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum. „ (*loc. cit.* ad 4.)

Obiectio III. — Deus in signo priori ad decretum creationis praevidit hominem, si conderetur, male usurum suo libero arbitrio. Debuisset itaque id impedire, quemadmodum paterfamilias, si posset, impedire deberet, quominus filii abutantur bonis quae accepturi sunt.

Respondeo. Ecclesiae Patres (1) in concertatione cum

---

(1) Huc pertinent Tertullianus (2. *Cont. Marcionem*, c. 1.... 7.); Hieronymus (Dial. 3. *Contr. Pelag.* n. 6.); Ambrosius (*De Paradiso*, n. 8.); Augustinus (2. *De Nupt. et Concupisc.* c. 16.); Nazianzenus (*Orat.* 42. fin.); Cyrillus Alexandrinus (9. *in Ioan.* c. 10.); Isidorus

Manichaeis hanc obiectionem passim expendunt. Concedunt equidem, eiusmodi praescientiam conditionalem antecedentem ad creationis decretum dari in Deo, nec ullo modo eam in dubium revocant. In ea vero solvenda toti sunt in eo, ut ostendant peccatum unice refundi debere in creaturae libertatem, quam Deus sicut non tenetur, ita ob fines suae providentiae sanctissimos noluit impedire. Nempe utuntur eodem argumento, quo nos etiam in demonstratione thesis usi sumus ad demonstrandum, Deum sine ulla laesione suae sapientiae et bonitatis potuisse eiusmodi mala permittere, tametsi certissime per scientiam mediam praevisa. Exemplum vero quod affertur ex patrefamilias perperam adducitur. Eatenus enim, plerumque saltem, ei imputantur mala filiorum ab eo praevisa nec impedita, quia ex pietatis officio tenetur curare *quan-*

Hispalensis (1. *De Summo Bono*, c. 13.); Damascenus (*Dial. contr. Manich.* n. 68.). In his vero testimoniis illud est notatu dignissimum, hos Patres non solum ut rem certissimam supposuisse hanc praescientiam conditionalem in Deo, sed ne a longe quidem eos mentionem fecisse decretorum quae ante [489] meminimus et reprobavimus. Immo sapienter addit Suarez, solutionem his locis traditam a Patribus ad Manichaeorum obiectionem dissolvendam, nullam plane fore, si decreta istiusmodi darentur. " Si praescientia, ait, peccati sub conditione futuri supponit decretum illud, in quo eius veritas et illatio fundatur, potius quaerenda esset ratio, cur Deus tale decretum habuerit: nam ibi esset tota ratio admirationis, et difficultatis, et sine dubio esset maxima, et iudicio meo inexplicabilis, quomodo Deus cum sit summe bonus et sapiens, sola libertate et nulla occasione sumpta ex determinatione creaturae, talem determinationem absolutam ex se habuerit. At vero Patres nullam quaestionem de hoc moverunt, nec rationem talis decreti dare tentarunt. Ergo signum est, illam praescientiam quam supponunt, esse simplicem scientiam quasi naturalem in ordine ad decreta libera divina, quia ante illam supponitur, et ea non obstante decrevit Deus libere hominem creare et illi praeceptum imponere, et suae libertati eum committere. Et hoc est primum decretum liberum, quod Sancti circa creationem hominis vel Angeli ponunt, et ideo de illo solo rationem reddunt, cur illa praescientia ei non obstiterit, quia malitia, inquiunt, hominis illo modo futura non potuit vincere bonitatem Dei, nec debuit puniri antequam fieret. „ (*De divina Gratia*, to. I. Proleg. 2. c. 5. n. 15.)

tum potest, ut ab eiusmodi malis filii avocentur. Deus autem nec tenetur, immo nec potest in creaturas conferre thesauros omnes suae bonitatis, sed in *numero*, *pondere*, et *mensura*, prout ipse voluerit. Ad rem iterum B. Thomas. " Deus... non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius: quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem .... Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim, quod Deus aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccata; quod si praeberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et iustitiae, cum ipse sit sapientia et iustitia. Unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causae peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. „ (*Summa th.* 1. 2ae. q. 79. a. 1.)

SECTIO VII.

De primo generali effectu divinae gubernationis, quo res conditae in esse conservantur.

562. **Effectus divinae gubernationis.** — Post consideratam divinam gubernationem in communi, oportet advertamus animum ad ipsius effectus perpendendos in speciali. Qui vero sint effectus eiusmodi, sic nitide declarat Angelicus. " Dicendum, quod effectus cuiuslibet actionis ex fine eius pensari potest: nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter. Uno modo ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gu-

bernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur: et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona: et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles. „ (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 4.)

563. **Conservatio divina adumbratur.** — Age vero, ad conservationem rerum quod spectat, eo nomine duo significantur, nimirum persistentia rei in esse semel accepto, et influxus agentis vi cuius haec persistentia habeatur. Quocirca sola duratio rei non satis est, ut res conservari dicatur, quandoquidem nulla ratione dici potest, quod Deus in esse conservetur, tametsi in eo perfectissime duret. Requiritur proinde insuper, ut huius durationis ratio in activitate alicuius agentis habeatur. Distinguit autem S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 104. a. 1.) duplicem modum conservationis, alterum *indirectum* et *per accidens*, alterum vero *directum* et *per se*. Prior conservandi modus existit dupliciter. Primo quidem, quum res aliqua dicitur conservari eo quod removeantur aut arceantur corrumpentia, puta si quis puerum custodiat, ne in ignem decidat. Deinde vero, quum in re conservantur qualitates seu dispositiones sine quibus res nequit durare. Huc etiam pertinet modus ille conservationis quam nonnulli vocant *mediatam*, quo scilicet influxus conservantis non exercetur circa rem ipsam quae conservari dicitur, sed circa aliam unde prior dependet (1). Huic utrique conservationi *indi-*

(1) Ex hac descriptione apparet hunc modum conservationis *mediatae* alium omnino esse ab eo, de quo loquitur Angelicus q. cit. a. 2., ubi concludit, Deum conservare res quasdam in esse mediantibus aliquibus causis. Nempe, quemadmodum Deus dicitur quaedam

rectae et *per accidens* opponitur conservatio *per se et directa*, quae habetur, ut ait S. Thomas l. c., *quando illud quod conservatur, dependet a conservante ut sine eo esse non possit.* Quae verba intelligenda sunt *formaliter*, sic nimirum ut intellectis hinc quidem ipso esse (non fieri dumtaxat) rei quae sic conservari dicitur, inde vero re illa a qua conservatur, illud sicut proprius et immediatus effectus istius concipiatur, cuius proinde actione cessante nec ad momentum subsistere possit. De hac porro conservatione sermo est in praesenti: eamque B. Augustinus his verbis declaravit. " Potest etiam intelligi, Deum requievisse a condendis generibus creaturae, quia ultra iam non condidit aliqua genera nova: deinceps autem usque nunc operatur eorumdem generum administrationem, quae tunc instituta sunt. . . . Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius: ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si Deus regimen suum subtraxerit. Proinde et quod Dominus ait: *Pater meus usque modo operatur;* continuationem quamdam operis eius qua universam creaturam continet atque administrat, ostendit. „ (4. *De Gen. ad litt.* c. 12.) Similiter alibi. " Non sane Creatoris desistente bonitate et malis Angelis subministrare vitam vivacemque

---

gubernare mediate, non quidem quasi sola virtus causarum secundarum in eorum regimine directe influat, sed ad significandum, quod Deus in tali regimine consortium causarum secundarum adsciscit: sic etiam dici potest res quasdam conservare mediantibus aliis causis, ut denotetur, eas in sua duratione non a solo Deo sed ab aliis etiam dependere. Quare idem S. Doctor sic ait l. c. in resp. ad 2. " Deus immediate omnia creavit. Sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas *secundario conservarentur, praesupposita tamen principali conservatione quae est ipso.* „ Confer quae diximus [*Pr. Ph.* 618, III.].

potentiam, *quae subministratio si auferatur, continuo interibunt.* „ (*Enchir.* c. 7.) Etsi vero, ut patebit ex dicendis, quae proferemus argumenta, rem omnem a Deo diversam complectuntur, in genere sive substantiae sive accidentis, maioris tamen perspicuitatis gratia, de conservatione praecipue rerum secundum ipsarum esse substantiale seu simpliciter dictum modo disputabimus. Quid enim sentiendum sit de conservatione accidentium, facile inde colligi poterit, attentis praesertim quae de divina cooperatione in sectione sequente enucleabimus.

THESIS XXVIII.

Creaturae omnes iugi eoque directo divinae virtutis influxu per se indigent, ut in esse semel accepto perdurent. Hic porro influxus sive actio, in his quae generatione producuntur, talis sit oportet, qualis postularetur, si solus Deus eas per se ipse produceret.

564. ***Demonstratio I. partis.*** — Duplicem afferimus probationem, alteram ex consideratione ipsius creaturae; alteram ex consideratione divinarum perfectionum.

I. Ex parte quidem creaturae, veritas haec necessario et proxime fluit ex th. XXI. Ostensum est enim, res conditas, *qua et quia sunt contingentes*, a Deo eoque solo pendere in esse, sicut a propria et proxima causa efficiente. " Sicut igitur, pergit S. Thomas, fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. „ (*Summa th.* 1. p. q. 104. a. 1.) Res igitur conditae iugiter, h. e. in singulis suae durationis instantibus, a Deo pendent, sicut a propria et proxima causa efficiente. Hoc autem perinde est atque adstruere conservationem de qua in thesi.

Confirmatur seu potius ulterius declaratur haec ratio, excludendo varios módos, quibus imaginari quispiam posset, res conditas a Deo in suo esse persistere, citra hunc continuatum divinae virtutis influxum. Quum enim nihil existat sine ratione sufficiente suae existentiae, haec profecto ratio assignanda est pro ipsa duratione seu perseverantia in esse rerum conditarum. Haec porro triplex excogitari potest. Vel enim est interna ipsi rei conditae, vel externa consistens in influxu effectivo alterius creaturae, vel denique externa quidem sed habita ex divina conservatione quam asserimus. Iam age, imprimis manifestum est, recurri minime posse ad secundam hypothesim. Nam esse substantiale cuiusque creaturae, praesertim si creatione producitur, directe minime dependet ab influxu effectivo alterius creaturae. Ex quo fit, ut illae etiam substantiae quae generatione producuntur, non desinant esse, tametsi desinat causa generans. Prior vero hypothesi evidenter etiam excluditur. Istiusmodi siquidem ratio interna rei conditae vel est ipsa eius essentia, vel eius esse in primo instanti suae durationis, vel denique vis aliqua conservativa sui ipsius quam res supponatur accepisse a causa producente. Atqui nihil horum dici potest. Non primum, siquidem in solo ente per se necessario essentia est sufficiens ratio cur sit. Non alterum: nam esse cuiuslibet rei contingentis in nullo instanti decidit ab intrinseca et essentiali ratione secundum quam postulat ut ab alio efficienter dependeat; siquidem haec est ipsissima ratio contingentiae et limitationis, qua nihil magis intrinsecum et essentiale excogitari potest in esse quod non est infectum. Non tertium denique, quia vis istiusmodi quae fingitur, contradictionem involvit. Talis enim activitas supponeret esse rei cui attribueretur, sicut omne accidens subaudit esse sui subiecti: ex alia parte non subaudiret, siquidem ab ea fingitur ipsum esse rei dependere, ut a sua propria causa efficiente. Relinquitur igitur unica hypothesis probatu digna, quo sufficiens reddatur ratio durationis rerum conditarum, ut scilicet ex continuato eoque directo divinae virtutis influxu ea repetatur. Quare pulcre Gre-

gorius M. de creaturis loquens: " Sunt enim, ait, haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi manu gubernantis teneantur, esse nequaquam possunt..... Cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eas Auctor omnium regiminis manu retineret. „ (16. *Moral.* c. 16.)

II. Demonstratur secundo eadem veritas, si perpendatur divina excellentia iuxta regulam illam ab Ambrosio traditam, quam non semel adhibuimus. *Quidquid religiosius sentiri potest, quidquid praestantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire.* (1. *De Fide*, c. 16. n. 106.). Et re quidem vera, divina excellentia manifeste exigit primo quidem, ut omne ens contingens dependeat a Deo, ut a causa efficiente, dependentia quidem intimiori et magis essentiali ea qua creatura quaepiam ab alia dependet efficienter: secundo vero, ut creaturae duratio intelligatur a Deo pendere, *permissive* saltem, ut ita dicam, quatenus scilicet eam in nihilum non redigat, tametsi id absolute possit. Primum enim manifeste exigitur a ratione *primi principii:* alterum vero a *dominio absoluto* quod Deo convenit in res omnes. Atqui ex utroque capite colligitur conservatio quam tuemur. Patet haec minor quoad 1^am^ partem. Experimur siquidem in ipsis effectibus creaturarum quosdam existere, qui nedum in fieri, sed in esse etiam, a causa secunda dependent, cuius propterea actio si desinit, eo ipso desinit esse effectus eiusmodi. Ergo talis dependentia rerum a Conditore minime deneganda est, sed potius cum excessu affirmanda, quatenus scilicet extendatur ad rem omnem quae Deus non est. Quoad 2^am^ vero partem probatur. Annihilatio enim minime concipi potest per modum positivae actionis, quia omnis positiva actio necessario tendit ad aliquod esse. Si itaque Deus semper indigeret actione, ut rem destruat, eam profecto minime annihilare poterit. Debet proinde haec annihilatio concipi per solam remotionem sui influxus quo eam pergit conservare in esse.

565. ***Declaratio et probatio II. partis.*** —

Explicandam assumimus in hac parte, quantum imbecillitas humanae mentis patitur, propriam rationem actionis Dei conservatricis. S. Thomas paucis verbis ita eam declarat. *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore: sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole.* (*Summa th.* 1. p. q. 104. a. 1. ad 2.) (1). Ut vero id intelligatur, notandum est, dupliciter substantiam aliquam in esse prodire posse, scilicet per creationem, et per generationem. Si primo modo res producatur, facile intellectu est, qualis sit actio quae conservatur. Quemadmodum enim esse rei istiusmodi idem est in sequentibus istantibus suae durationis ac in primo, sic etiam actio qua a Deo conservatur, reipsa non est alia ab ea qua primo creatum fuit.

---

(1) Solent Patres et Doctores pluribus aliis similitudinibus e rebus corporalibus ductis hanc Dei Conservatoris actionem adumbrare. Leonardus Lessius pulcre eas ita resumit. " Etsi, ait, unica sit et unius modi (divina conservatio), tamen quadruplici modo concipi potest. Primo, per modum *sustentationis*, quasi creatura Deo veluti firmissimo fundamento et fundo sit innixa, et ipse eam inferne quasi sustineat, ne in centrum sui nihili recidat. Sic Dionysius... Deum vocat *sedem omnipotentem*, *fundum*, *fundamentum omnium;* et Gregorius, *Deum esse infra omnia, et subtus creaturam sustentare.* Secundo, per modum *suspensionis*. Deus enim creaturam ex abysso nihili quasi trahit sursum versus seipsum ad esse et ad speciem certam, et in ea illam quasi suspensam tenet, ne in suam abyssum unde educta est, recidat. Sic Anselmus *portat*, inquit, *omnia, id est sursum tenet, ne decidant, et in nihilum revertantur, unde creata ab ipso fuerant.* Idem insinuat verbum *dependere*, *dependentia*. Tertio, per modum *influxus* et *subministrationis*. Sic D. Augustinus et Dionysius vocat operationem, largitionem indesinentem, et subministrationem *esse et naturae*. Idem significatur, quum dicitur Deus omnium *esse*, omnium *vita*. Quarto, per modum *connexionis* et *constrictionis*. Sicut enim res fluxa, nisi assidue constringatur et connectatur suis partibus, statim diffluit et dissolvitur: ita nisi Deus interius constringat et connectat particulas omnes minimas, aut totalitatem rei, ipsa tota in nihilum solvetur. Hoc significant Patres quum dicunt, Deum omnia *continere* et *constringere*, πάντα συνέχειν καὶ συνφίγγειν. „ (*De Perfectionibus Divinis*, lib. X. c. 3. n. 25.)

Ratione tamen differt, prout ante declaravimus [539, nota]. Sin vero posteriori modo res accipiat esse, per generationem scilicet, sedulo distinguere oportet ipsum esse eiusmodi substantiarum *absolute consideratum*, et inchoationem ipsius, *prout de potentia materiae in actum educitur*. Etsi autem utroque modo sit contingens ac participatum, adeoque ex efficientia alterius dependeat, ingens tamen discrimen existit inter utrumque. Etenim priori modo spectatum nec motum nec mutationem ullam implicat, sed est in instanti: quare verissime dicitur esse substantiale rei cuiusque situm in indivisibili. Alio vero modo consideratum, motum seu mutationem implicat, ut patet ex terminis. Inde autem fluit alterum discrimen. Scilicet, quum agentia corporalia non agant nisi transmutando, non sunt principia rerum quae ipsorum virtute generantur, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis: hoc autem est, in quantum disponunt materiam et educunt formam de potentia materiae [154]. *Quantum igitur*, concludit S. Thomas, *ad hoc formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolute. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generationem; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse: et inde est, quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis.* (Qq. Disp. *Pot.* q. 5. a. 1.) Haec etiam est ratio quamobrem substantiae quae generatione naturaliter producuntur, nihil prohibeat, quominus citra generationem a solo Deo producantur, ut reipsa factum est in prima rerum molitione. Quibus positis, intelligitur, quid in thesi asserimus. Nempe, quum esse rerum eiusmodi, absolute spectatum, per se postulet efficientiam Creatoris, adeoque, ut demonstratum est, ab eo in singulis instantibus directe conservetur; dicimus, ad hunc effectum talem influxum divinae virtutis postulari, qualis esset si ipse solus, citra generationem causarum secundarum, rem primo produceret.

Ratio autem cur id asserere oporteat, facile elicitur

ex tradita declaratione. Etenim hae substantiae quae generatione producuntur, non minus egent divino influxu ad sui conservationem, quam si a solo Deo producerentur: siquidem idem omnino utrobique elucet effectus. Atqui si a solo Deo producerentur, eadem plane actione ab eo conservarentur qua primo fuissent productae, ut paulo ante diximus de his quae creantur. Ergo actio qua res eiusmodi a Deo conservantur, talis sit oportet, qualis postularetur, si ipse solus per se eas produceret: quod certe mirum quantum commendat dependentiam qua singulis instantibus a Deo pendemus. Et hoc est quod ait Angelicus. " Dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile, nisi per accidens, prout alicui motui subiacet: secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem. „ (*loc. cit.* ad 2.) Et alibi. " Immutationes... creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; *qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant.* „ (*Summa th.* 3. p. q. 13. a. 2.)

566. *Corollarium.* — **De conservatione accidentium.** — Ex praecedentibus manifestum est, ea quae demonstravimus de divina conservatione quoad esse substantiale creaturarum, dici etiam debere de his accidentibus quae in esse permanent, etiam remota vel cessante actione causarum secundarum unde producta fuere, ut videre licet ex. gr. in habitibus qui ex frequentatione actuum in potentiis gignuntur. Id ipsum a fortiori sentiendum est de iis quae sola operatione divina infunduntur, ut contingit in gratia sanctificante. Ratio plana est. Quum enim esse talium accidentium et ipsum per se et directe postulet efficientem causam, necesse est, in nullo instanti permanere posse intelligantur, quin haec efficientia in ea exerceatur. Quum vero aliunde manifestum sit, causam unde hoc modo

dependent, non esse creaturam; siquidem permanere supponuntur, etiam remoto vel cessante influxu secundorum agentium: patet recurrendum esse omnino ad solam Causam primam quae ea in esse conservet. Quandoque vero accidentia etiam in conservari dependent per se et directe a causa secunda, ut sunt ex. gr. actus intrinsece vitales. Porro in his etiam exercetur influxus Dei conservativus: ut patet ex his quae mox demonstrabimus de divina cooperatione seu concursu generali.

Solvuntur difficultates.

567. ***Obiectio I.*** — Deus praestantioris virtutis est quam quaelibet causa secunda. Atqui causae secundae efficaciam habent ad producendos effectus, qui ipsarum influxu non amplius deinceps indigent quum semel fuere producti. Ergo idem a fortiori dicendum est de Creatore.

Respondeo. *Concessa maiore, nego minorem eiusque suppositum.* In hac obiectione manifeste supponitur, commendari debere efficaciam causarum secundarum, eo quod cum suos producunt effectus, nullum deinceps influxum exerunt quo ipsi conserventur. Atqui hoc falsum est. Id enim manifesto indicio est, eiusmodi effectus pendere ab his causis *in fieri* dumtaxat, non vero per se et directe *secundum esse;* quod quidem non commendat efficaciam virtutis talium agentium, sed eius insufficientiam potius ostendit, quum recurrere oporteat ad aliam causam, quo permanentia effectuum explicetur. Patet hoc ulterius, si, ut eleganti discursu expendit S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 104. a. 1.), consideretur duplex modus quo contingere solet, quod effectus causarum secundarum permaneant, cessante ipsarum influxu seu efficientia. Primus patet in artificialibus. " Ædificator enim, ait S. Doctor, est causa domus, quantum ad fieri, non autem directe quantum ad esse eius. Manifestum est enim, quod esse domus consequitur formam eius: forma autem domus est compositio

et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturaliter activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides, et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. *Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris.* „ (*loc. cit.*) Alius modus consideratur in productione rerum naturalium. Idcirco enim res eiusmodi permanent, cessante actione producentis, quia esse earum absolute consideratum non involvit essentialem ordinem ad talem causam: unde istius efficacia non postulatur, ut res illae sint absolute in natura, sed solum quantum ad inchoationem ad esse quae habetur per talem transmutationem; ut praesertim videre licet in effectibus univocis (1).

---

(1) In effectibus univocis, puta in generatione viventium, res haec manifestissima est, quia scilicet in illud manifestum absurdum alias incidendum foret, quod idem esset per se causa suipsius. Vide quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 684]. Sin vero sermo sit de effectibus aequivocis, aliquando hi etiam inveniuntur pendere a causa secunda in fieri tantum, quemadmodum accidit tum in productione substantiarum anorganicarum, tum in productione quorumdam accidentium. Quae vero sit generalis regula ad discernenda accidentia istiusmodi ab his quae a causa secunda pendent non solum in fieri, verum etiam in esse, declaratum habes apud S. Thomam (Qq. Disp. *Pot.* q. 5. a. 1. ad 6.). Addi etiam potest cum Suarez (*Metaph.* D. 21. sect. 3. n. 14.), hanc dependentiam non in omnibus provenire ex eadem radice, sed iuxta uniuscuiusque effectus naturam quaerendam esse in illo rationem talis dependentiae. Sic, in motu res facilis est: quum enim ipse consistat in quodam continuo fieri, et hoc sit eius esse, quemadmodum fieri non potest perdurare sine agente, ita nec motus sine movente. Simile est de actibus vitalibus, ob propriam scilicet rationem talium actuum, quae est ut informent principium a quo effective procedunt. Sic etiam species intentionales in sensibus exterioribus pendent in esse a suis obiectis, cum sint propria instrumenta ipsorum pro cognitione intuitiva. Proportionali modo discurrendum est quoad reliqua istiusmodi accidentia, si qua sunt alia. Ex quo manifestius elucet quod ante monuimus [520], si quando scilicet aliquis effectus dependeat a causa secunda non solum in fieri, verum etiam directe secundum esse, id minime contingere secundum

Hinc etiam in hoc manifeste conspicitur insufficientia potius, quam virtus causativa agentium secundorum. Contra res habet, si de Creatore loquamur, siquidem ipse per se est causa essendi rebus omnibus. " Deus, ait rursus Angelicus, non potest communicare alicui creaturae, ut conservetur in esse sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi sed fiendi tantum. „ (*loc. cit.* ad 2.)

Instabis. Facilius est rem conservare quam producere. Atqui in creaturis inest virtus productiva. Ergo in eis etiam agnosci debet vis conservativa.

Respondeo. *Dist. mai.* Si sermo sit de conservatione indirecta et per accidens, *conc.;* si sermo sit de conservatione per se et directa, *neg. Conc. min. Dist. pariter consequens.*

Ad rem L. Lessius. " Si loquamur de conservatione directa per internum influxum, antecedens est manifeste falsum, ut patet in productione luminis, et omnium eorum quae per se non solum in fieri, sed etiam in conservari a sua causa productiva pendent, ut sunt omnes res creatae quae a solo Deo conservantur: haec enim pendent a Deo multo magis, quam lumen a sole. Unde non est facilius ea conservare in esse, quam primum producere, ut aperte docent sancti Patres. Si vero loquamur de conservatione indirecta, quae fit amovendo corrumpentia, vel applicando iuvantia; sic facilius est conservare quam producere: facile enim homo equum vel ovem conservat, quae tamen

---

generalem rationem omnibus communem, sed secundum aliquam rationem specialem et valde contractam. Quare oppido differt haec dependentia ab ea qua creaturae omnes a Deo in esse pendere dicuntur: hoc enim in ipsis veritatem habet *qua et quia esse habent participatum et finitum*, quae est generalior et intimior ratio quam cogitare licet in esse facto, prout huiusmodi.

nullo modo ipse potest producere. Sed talis modus conservandi nil ad rem facit, neque potest supplere defectum influxus interni causae a qua essentialiter secundum suam speciem et naturam individuam pendent. „ (*De Perfectionibus Divinis*, lib. 10. c. 4.)

Obiectio II. — Res quaelibet suapte natura tendit ad suam conservationem. Ergo res nulla tendit suapte natura in nihilum. Atqui eiusmodi tendentiam in nihilum subaudit conservatio divina quam adstruimus. Ergo haec admitti non debet.

Respondeo. *Dist. antec.* Res quaelibet suapte natura tendit ad suam conservationem, citra influxum causae a qua haec conservatio habeatur, *neg.;* dependenter a tali influxu, *conc. Dist. pariter consequens.* Nulla res tendit *positive* suapte natura in nihilum, *conc.;* nulla res tendit *negative* suapte natura in nihilum, *neg. Contradist. min., neg. conseq.*

Res quaecumque creata eo sensu dicitur suapte natura tendere in nihilum, quia si sibi relinquatur, remoto scilicet influxu superioris agentis a quo pendet, continuo desineret esse. Quare haec non est quaedam positiva tendentia seu nisus in nihilum, sed ipse naturalis, immo et essentialis defectus contingentiae quae est commune patrimonium cuiusque creaturae. Positiva tendentia seu appetitus naturalis rei cuiuslibet semper est in bonum, atque adeo in esse: et ita verissimum est, rem nullam naturaliter appetere suam destructionem. Quum vero hoc bonum quod est permanere in esse, necessario postulet influentiam divinae conservationis; hinc creaturae hanc naturaliter appetunt. " Dicendum, ait S. Thomas, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 5. a. 1. ad 13.)

Instabis. Creaturae saltem spirituales non videntur indigere hac divina conservatione: sunt enim per se immortales.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem *dist.* Sunt per se immortales, immortalitate *essentiali*, *neg.;* im-

mortalitate *naturali*, *conc.* Quomodo vero hanc naturalem immortalitatem intelligere oporteat, suo loco declaratum habes [243].

SECTIO VIII.

De concursu Dei generali.

568. **Argumentum.** — Agendum est modo de altero generali effectu divinae gubernationis [562], quo scilicet Deus singulis rebus ad ipsarum naturam accommodate cooperatur una cum ipsis influendo in earumdem actiones et effectus, quo divino influxu cessante, omnia eodem modo se haberent, tamquam ratione, sensu, vita, motu, omnique vigore destituta ac plane mortua. Doctores omnes, uno excepto Durando (1), hunc effectum divinae gubernationis confitentur, nec levis momenti est, eum vindicare recteque exponere, quo praesertim generalis dependentia creaturarum omnium a Conditore, quam huius Disputationis initio universe stabilivimus, sarta tectaque maneat. Ut autem ab ipsa explicatione tituli exordiamur, paucis declarare oportet, quid nomine *concursus generalis* a Doctoribus intelligatur.

I. *Concurrere* ex vi vocis tantumdem valet ac *simul currere*, et in re praesenti adhibetur ad significandum consortium alterius agentis quod simul operetur. Est itaque divinus concursus de quo loquimur, *cooperatio* quaedam

---

(1) " Quamvis non sit expressum dogma fidei, hunc concursum esse necessarium, tamen est communis sententia Doctorum, uno excepto Durando (qui lib. 2. Sent. D. 1. q. 5. putat, Deum non concurrere cum creaturis ad operationem earum, nisi quatenus eis dedit vires operandi easque vires conservat), et consentiunt omnes Academiae Catholicorum. „ L. Lessius (*De Perfectionibus Divinis*, lib. 11. c. 2. n. 8.).

divinae virtutis cum creaturarum actione. Dispesci solet in *mediatum* et *immediatum*. Dicitur *mediatus*, si actio divina concipiatur terminari dumtaxat ad id quod in creatura est suae operationis et effectus principium, ut est substantia ipsa, facultates operativae, et (respectu voluntatis liberae), cognitio praevia. Huc referre oportet concursum quem appellant *moralem*, quo scilicet quis iubendo, suadendo, vel minitando dumtaxat alium iuvat. Hic enim influxus proprie exercetur in intellectum, cui proponuntur motiva quae voluntatem ad appetendum invitant, non vero proprie et immediate in ipsius voluntatis operationem. Patet autem, stricte ac severe loquendo, istiusmodi concursum a proprietate huius nominis desciscere: est enim quidam potius *praecursus* quam *concursus*. Habetur itaque secundo concursus propriissimi nominis seu *immediatus*, si ipsa creaturae operatio et effectus sic proficiscantur a virtute ipsius, ut *sint etiam a virtute divina, tamquam ab immediato, licet non unico, suo principio effectivo*. Scilicet immediata illa dependentia, in genere causae efficientis, quae concipitur intercedere inter esse creaturae et virtutem divinae potentiae quae illud producit et conservat, concipi etiam debet inter illud quodcumque esse quod habet ipsa creaturae operatio et effectus, et eamdem divinam virtutem. Hoc tamen differt inter utrumque, quod in actione Dei Creatoris et Conservatoris ipse solus rem creat et conservat, ut dictum est; in actione vero Dei cooperantis seu concurrentis consortium habetur ipsius creaturae una cum ipso agentis. De hac porro Dei operatione est sermo in praesenti.

II. Notandum est praeterea, hunc concursum vocari *generalem* duplici de causa. Primo quidem ita significatur, ad Deum pertinere praecise, ut est naturae auctor et provisor, adeoque operationes omnes causarum secundarum complectitur. Quocirca differt a concursu illo *speciali*, qui ad quosdam tantum effectus refertur, quique propterea a Deo procedit sub speciali quadam ratione non omnibus creaturis communi, cuiusmodi sunt ex. gr. quae ad ordinem *gratiae* pertinent. Secundo dicitur etiam generalis,

quia, tametsi Deus immediate immediatione suppositi (1) influat, ut dictum est, in creaturarum operationes, id tamen praestat, ut causa universalis influxu quodam indifferente ad varias actiones et effectus, quique ad varias species actionum et effectuum determinatur a particulari influxu causarum secundarum, atque adeo pro diversitate virtutis cuiusque ad agendum diversus evadit. Et hoc est quod B. Thomas expressit sic inquiens. *Primum... in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis: secunda autem agentia, quae sunt quasi* PARTICULANTIA ET DETERMINANTIA ACTIONEM PRIMI AGENTIS, *agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones quae determinant esse.* (3. *Cont. Gent.* c. 66.) Et alibi. *Dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam* DETERMINATUR ET SPECIFICATUR. (Qq. Disp. *Pot.* q. 1. a. 4. ad 3.) Ceterum hoc postremum melius patebit ex dicendis.

THESIS XXIX.

Deus omnipotentiae suae virtute immediate cooperatur ad omnes et singulas actiones causarum secundarum, ita ut quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat, tamquam ab immediato; licet non unico, suo principio effectivo.

569. **Demonstratio.** — Haec veritas evincitur proportionali quadam ratione, sicut egimus in thesi praece-

(1) De hac distinctione inter agens immediatum *immediatione suppositi* et immediatum *immediatione virtutis*, vide quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 632].

dente, ex consideratione scilicet tum imperfectionis creaturarum, tum perfectionum divinarum.

Argumentum I. — Operationes et effectus omnes cuiusque creaturae sunt aliquid positivum et effectum in natura rerum. Ergo immediate sint oportet a divina virtute, tamquam a sua propria causa efficiente. Antecedens est notum ex terminis. Consequentia vero constat ex praecedentibus. Ut enim demonstratum est in th. XXI idcirco postulatur influentia, eaque per se et directa, in esse creaturarum, quia hoc esse contingens est et participatum. Atqui haec ratio aeque militat in quacumque re quae sit aliquid vere positivum et effectum in natura rerum. Ergo si operationes et effectus causarum secundarum sunt aliquid revera positivum et effectum in natura, a virtute divina procedere debent in eorum esse influente per se et directe. Talis autem influentia non habetur citra cooperationem immediatam quam asserimus. Hoc argumento B. Thomas evincit, actionem ipsam peccaminosam, in eo quod positivi habet, a Deo esse effective et immediate. " Cum actio, ait, etiam peccati, sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsae actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium. „ (2. *Dist.* 37. q. 2. a. 2.) Ipse Durandus vim huius rationis adeo persensit, ut (*Dist. cit.* q. 1. fin.) coactus fuerit affirmare, per actionem peccati nullum effectum produci in esse: quod certe frivolum est, siquidem ipsa actio quae supponitur, non est mera negatio aut privatio, sed aliquid per se ordinatum in genere et specie.

Confirmatur haec ratio, quia si qua esset creaturae operatio quae seipsa non procederet effective a divina virtute, ea esset potissimum operatio intellectus et voluntatis creatae: sunt enim nobiliores actiones, quaeque minus videntur pendere ab extraneo agente. In his itaque operationibus, positis omnibus ad agendum praerequisitis,

nativa virtus intellectus et voluntatis creatae censeri deberet *adaequate* sufficiens his effectibus producendis. Atqui consequens hoc est manifeste falsum. Ut enim in Philosophia Prima declaravimus [573], impossibile est, ut agens quodpiam perficiatur sine iuvamine alterius agentis, et hoc sensu merito axiomatibus accensetur proloquium illud, *Omne quod movetur, ab alio movetur.* Atqui manifestum est, intellectum et voluntatem creatam perfici dum ex actu primo suae operationis, ut ut completo, reducuntur ad actum secundum, actualis scilicet intellectionis et volitionis. Ergo in his etiam operationibus nativa virtus creaturae, tametsi instructa omnibus praerequisitis ad agendum, censeri minime potest adaequate sufficiens, quae scilicet alterius agentis cooperatione minime indigeat.

570. ***Argumentum II.*** — Quum ratio primi principii Deo excellentissime conveniat, necesse est, ut ea ex nulla parte deficiat, sed sit omnibus modis absoluta. Atqui non esset eiusmodi, si ipse per se minime effective influeret in omnes et singulas operationes creatorum agentium. Ergo hic influxus divinae virtuti est omnino asserendus. Probatur minor. Etenim quo ratio primi principii sit ex omni parte absoluta in Deo, oportet ipsa dependentia et subordinatio creaturarum respectu Creatoris sit etiam ex omni parte perfecta. Ad hoc autem requiritur, ut Deo subordinentur ab eoque dependeant non minus quatenus agentia, quam ut sunt entia. Atqui ad perfectam dependentiam creaturarum a Deo, quatenus sunt entia, pertinet ut intrinsece et essentialiter earumdem esse a Deo pendeat, non vero extrinsece et denominative dumtaxat a dependentia quam habet ab alio tertio. Ergo similis etiam dependentia a Creatore in eis agnosci debet, ut sunt agentia. Patet autem id minime haberi, seclusa divina cooperatione quam tuemur.

Confirmatur, quia profecto maxime commendatur absolutum dominium quod Deo ut primae causae rerum omnium convenit, si pro simplici nutu suae voluntatis cohibere possit quamcumque operationem causarum secundarum, idque immediate, quin scilicet destruat prin-

cipia, unde connaturaliter ipsae dependeant. Sic enim optime intelligitur, quo pacto omnis omnino entitas creata essentialiter ac proprio titulo habeat, ut existere minime possit, nisi Deo volente: quod certe absolutum Dei dominium maximopere commendat. Atqui impedire creaturarum actiones hoc modo Deus aliter non potest, nisi quatenus potest negare concursum suum immediatum quo ipsae supponantur indigere, ut in rerum natura sint vel conserventur. Ergo talis concursus ad amplitudinem et perfectionem absoluti dominii pertinet quod Deo ut primae rerum causae convenit, adeoque asseri debet.

571. *Coroll. I.* — **Concursus Dei simultaneus est actioni creaturae.** — Patet haec collectio, si termini explicentur. Concursus dicitur *simultaneus* per oppositionem ad *praevium*. Hic vero sic vocatur, quatenus divinae virtutis efficacia seu influentia intelligatur terminari, non per se et immediate ad ipsam creaturae actionem, sed ad aliquid in ipsa creatura a Deo productum, quidquid demum illud fuerit, quod dein per modum principii seu comprincipii se haberet respectu ipsius actionis a creatura elicitae. Non est porro quaestio in praesenti, utrum nec ne res istiusmodi postuletur ut creatura queat agere: de hoc enim in sequente sectione disputabimus. Id unum modo asserimus, videlicet *concursum quem demonstravimus*, non consistere in ea re a Deo effecta creaturarum actioni praevia, ad quam divinae virtutis efficacia proxime terminari intelligatur. Dicimus contra, sic concipi debere concursum quem asseruimus, ut ipsa creaturae actio, citra intermedium aliquod, *efficienter sit a divina virtute*. Quare perinde est affirmare hanc simultaneitatem divini concursus ac edicere, eum esse in vero et propriissimo sensu *immediatum*, ut manifestum fit ex explicatione initio tradita [569]. Iisdem itaque argumentis utrumque conficitur. Quare optime M. Liberatore. " Si divinus concursus in re aliqua consisteret actioni creaturarum praevia; huius vi Deus in actionem non immediate influeret sed mediate, nimirum media re illa praevia ad quam eius operatio proxime terminatur. Ut igitur salvetur Dei concursus im-

mediatus, necesse est ut in ipsa actione creaturarum concipiatur, eamque intime attingat et quaqueversus penetret. Et sane concursus divinus, cum actio quaedam sit, aliquid in creatura producit. Si igitur hoc quod producit, distinctum est ab actione creaturae ipsique praeit; actio creaturae hoc sensu tantum procedet a Deo, in quantum procedit a Deo praevium illud per quod ipsa iuvatur. Deus igitur non immediate, sed per intermedium aliquod in eam actionem influeret. Nec dicas, Deum sic praevium illud tribuere, ut tamen continuet suum influxum in actionem ipsam. Tunc enim haec influxus continuatio haberet rationem concursus; qui proinde non esset nisi simultaneus. Utrum vero, praeter hoc quod concursum constituit, requiratur aliquid aliud praevium ex parte Dei, quod proprie non respiciat actionem sed virtutem creaturae, erit alia quaestio. „ (*Institutiones Philosophicae.* Theol. Natur. n. 66. Edit. 1881.)

Dices. Una operatio non est simul a duobus operantibus. Si igitur operatio creaturae est a Deo in creatura operante, non potest esse simul a creatura.

Respondet S. Thomas hoc modo. *Dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis: sed nihil prohibet, quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.* (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5. ad 2.) Et alibi. *Sicut non est inconveniens, quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo.* (3. *Cont. Gent.* c. 70.) Quae doctrina ut plenius intelligatur et res tota explicetur, revoca in memoriam quod ante docuimus cum eodem Aquinate [508], in eo scilicet differre potentiam agendi in Deo a potentia activa creaturarum, quod illa, secus ac ista, non attingit suum effectum per actionem intermediam, cum ipse Deus, sicut est suum velle et intelligere, ipse etiam sit suum agere. Quocirca quidquid actualitatis est extra Deum, ad divinam virtutem comparate, non se habet per modum actionis sed per modum *effectus dumtaxat.* Quare operatio creaturae si comparatur cum divina virtute, proprie loquendo, non debet

dici actio ipsius, sed effectus (1). Iam age, si res ita consideretur, penitissime intelligitur, quo pacto una eademque creaturae operatio non partim fiat a creatura, partim a Deo, sed secundum se tota immediate procedat tum a virtute creaturae, tum a virtute divina, alio tamen et alio modo. Nam in ea spectari potest ratio *entis participati*, quae ratio est quasi transcendens, pro eo quantum omnia genera complectitur: spectari praeterea debet propria ratio secundum quam sub *genere actionis* ordinatur. Hae porro binae rationes, ut patet, sunt maxime et intrinsece invicem subordinatae. Sic itaque intelligendum est, operationem creaturae alia et alia ratione seu titulo attribui debere, tamquam immediato agenti, tum causae primae, tum causae secundae: illi quidem sub generalissima ratione *entis participati*, ut sic: isti vero sub propria ratione *actionis et talis actionis*. Et hoc est quod ait Angelicus sic inquiens. *Quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod in rebus omnibus est magis intimum rebus omnibus: sequitur quod Deus in omnibus intime operetur.* (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5.) Quibus verbis brevi aeque ac nitida quasi formula expressit Angelicus, tum generalem operationem divinae virtutis in rebus omnibus, tum rationem sub qua res omnes ab ea operatione dependent: nimirum illa eo redit tandem, ut nihil actualitatis extra Deum concipiatur quod ex divina

(1) " Ad universalem influxum primae Causae solum spectat, ut omnis actio causae secundae procedat a voluntate et potentia ipsius primae Causae, non vero quod procedat per aliam actionem externam, sed potest procedere per se ipsam immediate a voluntate seu virtute Dei. Unde quando actio creaturae dicitur pendere ex influxu vel concursu Dei, vel sumitur concursus pro immanente et interno actu, quatenus influit in actionem externam, vel locutio non debet sumi transitive (ut sic dicam) nisi secundum rationem. Proprius enim dicetur, actionem creaturae *esse* etiam *a Deo*, et ut sic esse ipsum concursum Dei ad actionem causae secundae. „ Suarez (*Metaph.* D. 22. sect. 3. n. 8.).

virtute, ut a suo principio, non sit per se et immediate; haec vero est ipsa transcendens ratio essendi quam creatura quaeque cuiuscumque ordinis participat. Ex quo duo etiam ulterius intelliguntur. Primo, licet actio divina cooperativa non est creatio, si tamen spectetur ratio sub qua per se primo creaturae operatio subiicitur influentiae Creatoris, invenietur esse eadem quae est in actione creativa: quandoquidem ea est ipsa ratio entis participati, ut sic, quae est propria ratio, ut diximus [541, II], sub qua per se primo res creatione efficitur. Secundo, quotiescumque per actionem creaturae aliquis effectus ab ea distinctus efficitur, quemadmodum accidit in generatione, hic longe immediatius procedit a Deo, quam a virtute creaturae: nam a Deo est aeque immediate et sub eodem titulo ac a Deo est ipsamet creaturae operatio; contra a virtute creaturae procedit ope actionis intermediae, quo fit ut ea etiam cessante non semper effectus eiusmodi desinant esse.

572. *Coroll. II.* — **Quae prioritas sit asserenda actioni Dei concurrentis respectu operationis causae secundae.** — Si quae in praecedente corollario probe teneantur, facilis intellectu erit haec quaestiuncula. Iterum proinde adverte, hic sermonem esse de actione Dei *concurrentis*, quidquid demum sentiatur de altera quaestione in sequenti sectione resolvenda. Iam age, ut actio Dei creativa dupliciter spectari potest [539], videlicet *entitative* et *formaliter*, ac *terminative* seu *passive*, item actio Dei concurrentis. Priori modo considerata, est ipsamet Dei substantia, ei propterea immanens: et sic manifestum est, eam esse natura priorem operationi creaturae; ad hanc siquidem comparatur ut vera causa efficiens ad suum effectum. Hoc modo S. Thomas exponit, qua ratione actio primi agentis, universe considerata, sit prior in movendo. *Quia*, ait, *actiones omnium secundorum agentium fundantur super actionem primi agentis*, QUAE CUM SIT UNA COMMUNITER OMNES FIRMANS, *specificatur eius effectus in hoc et in illo secundum exigentiam illius; sicut uno praecepto ducis praecipientis bellum, unus accipit gladium, alius parat equum, et sic de aliis.* „ (3. *Dist.* 23. q. 3. a. 1. solut. 1.)

Mihi videtur plane manifestum, actionem hanc primi agentis esse ipsam divinam operationem ad extra, spectatam tamen entitative et formaliter, prout scilicet ex mente eiusdem S. Doctoris est ipsa divina substantia; sic enim dumtaxat asseri potest esse *una*, prout hic asseritur. Sic etiam S. Doctor actionem divinam considerat, quando (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 7. ad 3.) ait. *In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura: sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur, quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.* Haec verba S. Doctoris manifestissima sunt, si intelligantur de divina operatione ad extra in semet inspecta; impium siquidem esset dicere, Deum esse subiectum operationi naturae, quatenus haec in Deum modificationem quampiam produceret: sic autem intelligi debere, patet aperte, si legatur ipsa difficultas in cuius solutionem haec ait Angelicus (1). Sin vero

---

(1) En verba difficultatis. " Si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem. Unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile, quod sint operationes diversae. Nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile, quod Deus in natura operetur. „ In hac difficultate manifeste spectatur operatio entitative et formaliter, adeoque hoc modo consideratur a S. Doctore in solutione. Est autem constans ipsius doctrina, quod ipse Deus sit sua operatio. Quare manifestum est, *in hac operatione*, Deo scilicet immanente, naturam seu creaturam non operari, quia hoc tantumdem valeret quantum si dicatur Deus modificari posse per creaturae actionem. Nec refert, quod ipsa naturae operatio dicatur a B. Thoma *operatio divinae virtutis:* id enim verissimum est, pro eo quantum ipsa creaturae operatio est *effectus divinae virtutis.* Virtus enim divina, ut ante cum eodem B. Thoma docuimus [508, II], dicitur activa seu operativa ad extra, propterea quia est *principium effectus*, non vero propterea quia sit *principium actionis mediae.*

actio Dei concurrentis consideretur terminative seu passive, ea est *ipsa essentialis dependentia quam esse operationis creaturae dicit ad fontem essendi seu virtutem divinam:* quae quidem dependentia, cum sit relatio quaedam transcendens, nequit reipsa distingui ab ipsa creaturae operatione, ut generatim docuimus agentes de eiusmodi respectibus [*Pr. Ph.* 554]. Inter actionem proinde divinam hoc modo spectatam, et operationem creaturae nequit intercedere aliqua naturae prioritas verae causalitatis. Haec enim non potest dari nisi inter realiter distincta. Si tamen secundum praecisionem mentis operatio creaturae consideretur, ut est a causa prima, vel ut est a causa secunda, rectissime dici potest, ut notavit Suarez, *per prius et principalius esse a prima quam a causa secunda.* Etenim, ait, " primo, causa prima altior est, et nobiliori magisque independenti modo influit in effectum. Secundo, quia causa prima respicit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione. Nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem ex eo praecise quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio, ut influxus causae primae ex se et genere suo dicatur etiam prior subsistendi consequentia, quam inter prioritates naturae Aristoteles posuit: nam influxus causae primae absolute non pendet ex causa secunda, sed quantum est ex suo genere potest esse sine illo, non vero e converso. Atque ad hunc modum explicuit hanc prioritatem seu subordinationem Caietanus 1. p. q. 14. a. 3., et insinuat Scotus in 1. Dist. 39. et in 2. Dist. 27. „ (*Metaph.* D. 22. sect. 3. n. 10.)

573. *Coroll. III.* — **Deus dici nec ne debeat causa totalis in concurrendo, creatura autem causa instrumentalis?** — Postremo intelligitur ex dictis, quid sentiendum sit de duplici loquendi formula quae saepenumero occurrit apud Doctores probatissimos, cum de divina cooperatione loquuntur. Prior est qua Deus vocatur causa *partialis:* altera vero qua creaturae exhibentur, quasi *instrumenta* divinae virtutis. Haec itaque diligenter observa.

I. Causa *totalis* minime id ipsum significat quod causa *universalis*, ut manifeste patet comparando invicem utriusque definitionem alibi traditam [*Pr. Ph.* 614, 615]. Etsi proinde fateamur omnes, Deum in concurrendo se habere, ut causam *universalem*, non propterea consequitur, in ea cooperatione dici debere causam *totalem*. Distinguere proinde oportet, ut loc. cit. notavimus, duplicem modum causae *totalis*, prout nimirum attenditur vel ad *totalitatem effectus*, vel ad *totalitatem virtutis*. Priori modo tum Deus tum causa secunda sunt causae totales, quia nimirum operatio causae secundae *secundum se tota* est ab utriusque virtute, tametsi alia et alia ratione, ut explicatum est. Alio modo e converso, nec Deus nec creatura possunt dici causae totales, quia scilicet sunt binae causae invicem distinctae, quarum neutra se sola tantam virtutem exerit quanta requiritur huic effectui producendo. Et ita hanc rem clarissime declaravit Molina, quem nonnulli iniuste omnino propterea reprehendunt. " Ex dictis intelligitur facile, si sermo sit, ait, de causa integra, ut comprehendit omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam integram causam coalescentem ex pluribus non integris comparatione cuiusque effectus, ita ut neque Deus per solum concursum universalem sine causis secundis, neque causae secundae sine concursu universali Dei sufficiant ad effectum producendum. At quum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, *intelligendum id est de partialitate causae, ut vocant, non vero de partialitate effectus:* totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis; sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: non secus ac quum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tamquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singulas partes eiusdem motus. Si vero sermo sit de integra, sive tota causa, non omnino, sed in aliquo

gradu causae, tunc Deus per concursum universalem est causa integra in gradu causae maxime universalis, eo quod nulla alia cum eo concurrat in eo gradu causae; eodemque modo variae causae secundae possunt esse integrae eiusdem effectus, quaevis in suo gradu, ut sol et equus comparatione alterius equi generandi, sol quidem ut causa universalis, equus ut causa particularis. „ (*Liberi arbitrii cum gratiae donis Concordia*, q. 14. a. 13. Disp. 26. Antuerpiae, 1595.)

II. Quod vero spectat alium loquendi modum, sedulo, ad gravissimos errores vitandos, prae oculis haberi debet, instrumentorum esse genera duo. Sunt enim quae non sunt nisi *pura instrumenta*, quaeque propterea hac tantum ratione agere concipiuntur. Est autem de ratione causae instrumentalis, prout huiusmodi, ut agat virtute ab altiori causa in ipsum derivata, quae propterea non sibi sed huic altiori causae effectum assimilet [*Pr. Ph.* 612]. Erit itaque purum instrumentum, quod secundum suam naturam non est nisi principium passivum motus quo a principali agente movetur: et hoc modo se habent corpora inanimata respectu motus localis, quemadmodum sagitta quae proiicitur ab exteriore agente. Tametsi enim, ut ante declaravimus [52], *impetus* ille quem recipit, et cui recipiendo est suapte natura idonea, vis quaedam activa sit, adeoque sagitta vere dicatur agere cum moveri pergit; non est tamen virtus ipsius sagittae, sed extrinseci dumtaxat proiicientis, ad quod proinde ut merum instrumentum in eo motu comparatur. Iam age, ex hac simplici declaratione manifeste liquet, causas secundas non posse assimilari tali generi instrumentorum in suis actionibus connaturalibus, ad quas scilicet inditam et naturaliter proportionatam virtutem activam habent, multoque minus si sermo sit de actionibus intrinsece vitalibus, praesertim liberis. Est itaque aliud genus instrumentorum, quae scilicet ita sunt instrumenta, ut simul principalibus agentibus accenseantur, diversa licet ratione. Sunt nempe illa quae agunt quidem per virtutem suae formae, sed iuvari indigent a virtute altiore, ut effectum producant cui attin-

gendo per se sola non sufficerent. Atque hoc sensu verissima et profunda quadam ratione omnes omnino causae secundae respectu quarumcumque operationum et effectuum se habent ut instrumenta ad Deum comparate. Etsi enim, vere operantur, adeoque aliquid propria et connaturali virtute efficiant, non tamen propriam operationem et effectum *per se primo* respiciunt sub formali ratione *entis*, *ut sic*, si nimirum ipsa dumtaxat connaturalis virtus qua agunt, consideretur. Aliunde haec ratio necessario per se primo attingi debet, quo aliquid reipsa habeatur. Relinquitur proinde, ut *in ordine ad hanc rationem sic attingendam* considerentur esse sub influxu primae Causae eas adiuvantis et corroborantis. Et hoc est quod ait S. Thomas sic inquiens. " Aliorum... quae per motum vel generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, *magis intime in eis operans quam aliae moventes*, *quia ipse est dans esse rebus*, *causae autem aliae sunt* QUASI DETERMINANTES ILLUD ESSE... Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, in quantum virtus sua est sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu: non enim virtus alicuius creaturae posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum; quia, ut in lib. de Causis dicitur, causalitas causae secundae firmatur per causalitatem Causae primae. „ (2. *Dist.* 1. q. 1. a. 4.) (1)

(1) Duplicem hunc modum quo causa dicitur instrumentalis perspicue traditum habes ab eodem Doctore Angelico. " Dicendum, ait,

SECTIO IX.

Utrum causae secundae praevia motione physica a solo Deo procedente actioni applicentur.

574. **Materia ac ratio tractationis.** — Durandus, ad assertum Dei concursum inficiandum, tribus de causis potissimum commotus fuit, quae sunt totidem difficultates hac in re diluendae. Prima est, quia causae secundae in suis operationibus connaturalibus sufficiente et proportionata virtute instruuntur ad agendum, media scilicet creatione et conservatione: unde videtur superflua alia actio divinae virtutis, a creatione scilicet et conservatione distincta. Aliae vero difficultates speciatim ducuntur ex modo agendi proprio voluntatis creatae. Haec enim libertate arbitrii fruitur, ac saepenumero a regula morum per peccatum deflectit: utrumque autem difficiliter conciliari posse videtur cum asserta immediata cooperatione divinae virtutis. Iam age, prioris difficultatis solutio ex his quae

---

quod Causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum: sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.... Dicendum, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non. „ (Qq. Disp. *Verit.* q. 24. a. 1. ad 4. et 5.) Alibi vero tradit hoc principium, manifestum aeque ac necessarium ad multa intelligenda. *Proprium*, ait, *est instrumenti quod moveatur a principali agente*, DIVERSIMODE TAMEN SECUNDUM PROPRIETATEM NATURAE IPSIUS. (*Summa th.* 3. p. q. 18. a. 1. ad 2.)

in praecedente sectione disputavimus, satis superque elucet; quare nihil addendum videtur. Pro ceterarum vero solutione omnino requiritur, ut propius accedamus ad dirimendam quaestionem paulo ante intermissam [571], an scilicet divina operatio in creaturis agentibus se habeat per modum simplicis *motionis cooperativae*, vel rationem praeterea verae cuiusdam *praemotionis* induere debeat. Etsi enim hae aliaeque difficultates προληκτίκως solutae censeri debent ex generali illo principio quod ante [554] adhibuimus cum D. Thoma, quod scilicet operatio Causae primae, utpote accommodata naturae causae secundae, eius proprium et connaturalem modum agendi non destruit sed firmat: id tamen, nisi aliud addatur, difficultatis nodum praecidit potius quam solvit, praesertim si ad rem ulterius explicandam talis modus divinae operationis in medium proferretur, qui cum veritate recitati principii parum apte cohaereat. Quum vero, in hac quaestione potissimum, ad Aquinatis auctoritatem hinc inde passim appelletur; primum quidem in hac et sequente sectione, quid de re ipsa sentiam, paucis aperiam, dein vero quae sit mens Aquinatis in altera sectione perquiram.

575. **Praemotio seu praedeterminatio physica.** — Fuerunt itaque theologi seculo XVI exeunte (1), qui, duce Dominico Bannesio et Didaco Alvarez, ad vindicandam

(1) Suarez quum retulerit hanc opinionem *nonnullorum doctorum* suae aetatis, haec addit. " Auctorem antiquum, qui hanc doctrinam sic declaratam tradiderit, *nullum reperio*. Nam licet divo Thomae attribuatur a praedictis auctoribus, propter quosdam eius loquendi modos, tamen inferius videbimus, nihil firmum ex eius doctrina in huius sententiae confirmationem afferri posse; et potius contrariae favere, quam nonnulli etiam antiqui Thomistae docuerunt. „ (Opusc. *De concursu et efficaci auxilio Dei*.... lib. 1. c. 5. n. 5.) Confer egregium opus nuper editum a cl. G. Schneeman, cui titulus, *Controversiarum de divinae Gratiae liberique arbitrii concordiae initia et progressus* (HERDER, Friburgi Brisgoviae, 1881). Vide speciatim quae de *retere schola S. Thomae* enarrat pag. 98, seqq., unde patet, quam vere dicta sint quae modo retulimus ex Doctore eximio.

Deo, ut ipsi aiunt, dignitatem *primi agentis*, et ad expiscandum medium aliquod in quo Deus certa et infallibili scientia futura contingentia praevideat, ea ratione causas secundas divinae motioni subdiderunt quae utrique muneri nuper indicato ex ipsorum mente satisfaceret. Nimirum, praeter divinam creationem et conservationem, praeter divinam motionem cooperativam communi Doctorum consensu probatam, novum quoddam divinae motionis genus in medium protulerunt, quae sit ipsi creaturarum actioni praevia, eaque physica et praedeterminativa ad unum. " Vocant... *praeviam*, ait Goudinius, quia omnes actiones naturaliter praecedit; *physicam*, quia non consistit in illis excitationibus et persuasionibus, quibus etiam homo hominem movere potest, et boni Angeli suos clientes ad virtutem interius excitant, sed in subministratione interioris virtutis, et activa applicatione, sicut magis infra constabit. Solet etiam vocari *praedeterminatio physica*, quod per illam virtus activa creaturae ex indifferenti et otiosa reducatur ad actum determinatum. „ (*Philosoph. 4.* p. *De Deo Praemotore*, q. 4. a. 1.) Paulo inferius autem idem auctor praemotionem istiusmodi magis evolvens, sic pergit. " Praemotio physica, inquit, est influxus Causae primae receptus non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat, quo eas movet et applicat ad agendum, non solum obiective et moraliter, alliciendo et suadendo, sed etiam physice et active, interius inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam statim sequitur actio, influendo; et ideo dicitur motio physica. Sed quia motio et applicatio virtutis activae ad agendum est prius natura quam ipsa actio, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur *praevia motio* seu praemotio, quam rite comparaveris illi impulsui... quo anima vivificat organa vitalia..., quo manus movet baculum et artifex securim, licet ista omnia exempla non ex omni parte quadrent. Unde per illum influxum Deus active et proprie facit, ut creatura faciat, redditque illam a se dependentem, non

ut concausam concausae, sed ut secundum agens primo agenti, et ut causam subditam et inferiorem superiori, a qua applicatur ac determinatur, cui proinde non solum effectum suum debet, sed etiam propriam suam in productione effectus causalitatem. „ (*loc. cit.* a. 2.) Huic explicationi ceteri praedeterminatores plane consentiunt, ut videre licet in ipsorum operibus. Ex dictis patet, quibus praedicatis adornetur haec motio. Primo itaque non est aliquid in Deo existens, sed ab eo procedens ac ipsam virtutem activam creaturae physice afficiens eique inhaerens. Dicitur esse *complementum ipsius*, adeoque oportet, ut cum ipsa virtute creata sub genere qualitatis reductive saltem contineatur. *Motio*, ait Alvarez, *actualis Dei confert voluntati et omnibus causis secundis ultimum complementum actus primi: confert etiam vim quamdam, qua operentur ad esse et ad ultimam actualitatem effectus, ut instrumentum Dei.* (Lib. 3. *De Auxiliis*, D. 18. n. 18. ad 1.) Est autem sic necessario requisitum ad actionem, ut contradictio sit eam existere sine tali praemotione. *Nulla*, ait Bannesius, *secunda causa potest operari, nisi sit efficaciter a Prima determinata.* (1. p. q. 14. a. 13. § *Ad hoc respondetur.*) Secundo, a solo Deo effective procedit, quum sit natura antevertens omnem creaturae efficientiam. Quocirca virtus creata in qua recipitur, respectu ipsius se habet dumtaxat in genere causae materialis seu subiectivae. Hinc D. Alvarez concludit, eam motionem *non esse in potestate voluntatis, tamquam in causa efficiente, cum talis motio praevia sit effective a solo Deo.* (Lib. 3. *De Auxiliis*, D. 18. n. 20.) Postremo et praecipue adstruitur per modum principii actuosi, unde ipsa creaturae actio eaque determinata procedit indeclinabiliter. Quocirca Gonetus: *Actio Dei*, inquit, *voluntatem humanam, priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere.* (*Clypeus Thom.* D. 9. a. 5. § 1.) Ita vulgo ceteri praedeterminatores, qui idcirco hoc nomine condecorantur.

THESIS XXX.

Tum humani arbitrii libertas, tum divinae voluntatis sanctitas prohibent omnino, ne Deus sic operari in causis secundis exhibeatur, ut eas physice ad unum praedeterminet. Reiicimus etiam consimile praemotionis genus, tametsi dicatur indifferenter coniungibilis cum utrolibet libertatis extremo.

576. ***Probatio I. partis.*** — En argumentum, quod centies propositum fuit, nec unquam dissolutum habuimus. Et sane, istiusmodi praedeterminatio vel subesse dicitur usui libero voluntatis, sic nimirum ut sit in eius electiva potestate tali praemotione uti vel non uti, aut minime subest. Nequit profecto excogitari medium inter haec duo; contradictorie siquidem opponuntur. Si prior optio fiat, ergo deest istiusmodi praemotioni character essentialis quamobrem *praedeterminatio* appellata est. Haec enim a suis auctoribus perhibetur ut praerequisitum ad velle; dicitur insuper ab extrinseco provenire, a sola scilicet Causa prima, et essentialiter connecti cum ipsa operatione voluntatis quam indeclinabiliter secum fert. Patet autem manifestissime, rem istiusmodi minime subesse libero usui electivae potestatis. Sin vero alterum membrum propositae disiunctionis accipiatur, nihil admodum apparet, quo pacto subsistere queat indifferentia quae est de essentiali conceptu liberi exercitii. Patet hoc sive consideremus hominem praedeterminatum, sive hominem non praedeterminatum, vel, quod perinde est, sive voluntas spectetur *in sensu composito* acceptae praedeterminationis, sive spectetur *in sensu diviso* eiusdem. Probatur hoc quoad utrumque membrum.

Ac primo quidem, si de homine praedeterminato sit sermo, deest indifferentia arbitrii. Non enim dici potest liber libertate arbitrii ad actum ponendum vel omitten-

dum qui antecedenter ad omnem usum suae libertatis patitur impedimentum essentiale omissioni actus. Atqui sic res habet in homine praedeterminato: siquidem praedeterminatio istiusmodi est plane antevertens omnem usum libertatis, dicitur insuper essentialiter connexa cum positione actus determinati adeoque essentialiter excludens eius omissionem. Ergo in sensu composito praedeterminationis nullum cernitur exercitium libertatis, *indifferentiae* scilicet seu *arbitrii*.

Id ipsum elucet, si rem spectemus in signo priori ad acceptam praedeterminationem, sive in sensu diviso. Non enim dici potest liber libertate arbitrii in cuius potestate non est requisitum essentiale ad operandum idque independenter ab exercitio propriae libertatis. Atqui non est in potestate hominis non praedeterminati habere praedeterminationem quae a suis fautoribus praedicatur ut requisitum essentiale ad operandum; haec impotentia insuper praevenit omnem usum propriae libertatis. Ergo nec in sensu diviso acceptae praedeterminationis perspicere licet exercitium ullum liberi arbitrii.

Brevi. Ad actum primum expeditum liberi exercitii requiritur vera eaque simultanea potestas agendi et non agendi [363]. Atqui in homine praedeterminato elucet quidem potestas agendi, at sine potestate non agendi; in homine vero non praedeterminato nec prior potestas elucet. Ergo in neutro exercitium ullum elucet libertatis indifferentiae seu arbitrii.

577. ***Obstruuntur exceptiones adversariorum.*** — Adversarii quos hic habemus, sincere fatentur cum Ecclesia Catholica contra Calvinum et Iansenium, humanam voluntatem, non obstante divina motione, cum vera libertate arbitrii seu indifferentiae se gerere in suis operationibus. Conantur proinde pro viribus enervare argumentum quod adhibuimus, atque ita modum divinae motionis quem inducunt, conciliare cum humana libertate.

I. **Exceptio prima.** — Dicunt itaque imprimis, Dei omnipotentiam se extendere ad omnia entia ac modos entium, eo quod est efficacissima: quare motio quae ex

illa profluit, non solum confert actionis substantiam, sed etiam modum quo fieri debet conformiter ad naturam causae secundae, ita ut si sit causa necessaria, eam movet ut necessario agat, si sit causa libera, movet ut libere agat.

At enim nemo non videt, hac responsione peti principium, non vero dissolvi argumentum factum. Verissimum est quidem, divinae Providentiae operationem, utpote efficacem simul et suavem, attemperari modo connaturali agendi causarum secundarum, adeoque amico foedere conciliari cum libero exercitio humanae voluntatis. Sed *ex hoc ipso nos redarguimus* modum illum divinae motionis quem adversarii obtrudunt, quia scilicet si sic Deus moveret, minime eius operatio exerceretur conformiter ad naturam causae liberae. Pertinet propterea ad adversarios, hanc consequentiam praecidere, ostendendo fallaciam argumenti quo usi sumus ad illam probandam, nec sufficit simpliciter appellare ad principium quod a nemine in dubium revocatur. Nec satis est respondere cum Billuart (*De Deo*, Diss. 8. a. 4. § 2.), id *esse mysterium*. Nulla enim est legitima auctoritas quae ad istiusmodi praedeterminationem deglutiendam tale mentis obsequium, fidei scilicet in mysteria, a nobis exigat (1). Nec iterum valet

(1) Eiusmodi mentis obsequium exigebat Bannez in favorem praedeterminationis quam in scholas obtrusit. Sic enim redarguit theologos quos ipse inducit nobiscum fatentes, se non posse intelligere libertatem arbitrii sub gratia ab intrinseco efficaci seu praedeterminante. " Ad hanc ego obiectionem responsurus, nequeo satis mirari huiuscemodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod aiunt se non posse intelligere; credimus enim catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus. „ (2. 2.ae q. 10. a. 1. Conclus. 3. Docum. 3.) At enim, nemo prohibere potest, quin isti theologi, quorum ignorantiam et temeritatem Bannezius tam severe sugillat, sic regerant cum Illustrissimo Francisco Aravio Ordinis Praedicatorum. " Mirum plane est, ait, quod quidam novitii theologi (tempore Aravii), quorum multi absque ullo examine suorum magistrorum sectantur placita, tantam sibi fidem velint haberi, ut indubitanter posteri theologi credere teneantur hunc Dei physicum humanae voluntatis praedeterminativum concursum,

recurrere ad analogiam existentem inter divinas et creatas perfectiones, unde fit ut divina causalitas in causas secundas minime concipi debeat ac si ageretur de causalitate unius causae secundae in aliam. Hic enim recursus in re praesenti est frustraneus omnino. Ratiocinatio quam adhibuimus, pro medio assumit ipsissimam definitionem divinae motionis praedeterminativae quam nobis adversarii elargiuntur, non vero conceptum aliquem analogice communem Deo et creaturis. Concedimus quidem causalitatem primi Entis altioris esse rationis, quam sit causalitas agentium secundorum, ob eas praesertim differentias quas ante [508] cum Angelico declaravimus: sed id minime profecto significat, eam concipiendam esse quasi receptaculum quoddam impossibilium.

II. **Exceptio secunda.** — Recurrunt praeterea ad distinctionem *sensus compositi et divisi*. Dicunt nimirum, hominem habere quidem potentiam omittendi actum in sensu diviso a praemotione, adeoque esse liberum; non vero postulari ad libertatem, ut in homine sit potestas coniungendi seu componendi hanc omissionem cum accepta praemotione ad agendum, quemadmodum nemo propterea negat, hominem libere *velle*, quia nequit cum hoc *velle* componere *non velle*.

Sed etiam hoc effugium nullius est momenti. Haec enim distinctio sensus compositi et divisi apte quidem adhibetur in actibus liberis, quum est in potestate electiva voluntatis illud cum quo aliud necessario connectitur; tunc siquidem, si qua inducitur necessitas, ea est *consequentiae* dumtaxat seu *consequens*, non vero *consequentis* seu *antecedens*, ut ante cum D. Thoma exposuimus [482].

---

cuius nec Concilia, nec Sancti Patres aliquando meminerunt, sed ab eis fuit quodam fallaci discursu confictus. „ (To. 2. in 1. 2.ae n. 41.) Fuit autem Aravius 13 annis post Bannesii mortem per duo decennia professor primarius Salmanticae, postea Episcopus Segoviensis. Lege Livinum de Meyer (Hist. *Controv. de Auxiliis*, lib. 2. c. 22. ANTUERPIAE, 1705).

Contra, si necessitas oriatur ex compositione quae fiat cum aliquo quod non est in potestate voluntatis, cuiusmodi est praedeterminatio physica, ea, *utpote antecedens, et consequentis*, prorsus omnino officit exercitio libertatis indifferentiae et solam relinquere potest libertatem a coactione. Quare disparitas manifestissima existit inter impossibilitatem coniungendi *non velle* cum *velle*, et impossibilitatem coniungendi *non velle* cum *praedeterminatione:* velle siquidem est in potestate nostra, non vero praedeterminatio: unde prior impossibilitas non officit exercitio libero, sed illud subaudit; altera vero officit sane plurimum illudque radicitus extirpat. Praeterea notari debet, quod potestas non agendi quam adversarii dicunt inesse in voluntate in sensu diviso a praedeterminatione, perperam sic vocatur: ut enim ante [363] cum Doctore eximio notavimus, ea non est *vera potestas non agendi*, sed *vera impotentia agendi*, quae duo oppido differunt: illa siquidem subaudit actum primum expeditum, haec vero minime.

Instant dicendo, aliquo vero sensu praedeterminationem esse in nostra potestate, propterea quia Deus sic praedeterminat ad actum *A*, ut simul habeat praeparatas praedeterminationes alias, puta ad actum *B* priori oppositum vel ab eo diversum.

Sed hoc est puerile. Ex tali enim praeparatione bene sequitur, eas esse in potestate Dei, non vero esse in potestate voluntatis: potestas enim eiusmodi, utpote electiva, debet esse activa, non passiva qualis cernitur etiam in causis necessario agentibus. Nec refert, si dicatur hoc satis esse, quia *quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, ut ait Aristoteles 3. *Ethic.* c. 3. Ideo enim hoc proloquium veritatem habet, quia vel possumus petere ab amicis cum spe obtinendi fundata in ipsa amicitia, vel quia amicus etiam non rogatus, quantum est ex sua parte, dare et efficere paratus est. Atqui manifestum est, utrumque deesse relate ad actum *B* in voluntate praedeterminata ad actum *A* illi oppositum.

III. **Exceptio tertia.** — Dicunt tertio ac passim, actum, stante praemotione, esse liberum, quia iudicium intellectus

est indifferens, *ex vi obiecti* scilicet quod voluntati proponitur ut indifferenter amabile.

Hoc tamen effugium praeoccupavimus iam agentes de libertate humana [362]. Nempe concedimus, indifferentiam iudicii esse *radicem obiectivam*, unde colligimus, voluntatem debere esse potentiam liberam, adeoque hanc libertatem reipsa exerceri, si voluntas sinatur agere modo sibi connaturali. At enim, falsum est primo, hanc indifferentiam esse formale constitutivum libertatis vel liberi exercitii: falsum est praeterea, contradictionem in eo existere, quod voluntas, stante tali indifferentia iudicii, necessitetur aliunde. Immo addimus modo, hoc reipsa futurum, si voluntas physice praedeterminaretur, atque adeo praedeterminationem id genus esse plane alienam a connaturali modo agendi voluntatis.

IV. **Exceptio quarta.** — Addunt etiam, praedeterminationem quam inducunt, non se tenere ex parte *actus primi* voluntatis, sed ex parte *actus secundi* dumtaxat, adeoque non spectare ad *posse*, sed ad *agere*. Hinc inferunt, dari quidem in voluntate, praecisa praedeterminatione, potentiam *possibilitatis* ad agere vel non agere, minime vero potentiam *futuritionis*.

Haec responsio, quae forte praecipua est ad quam adversarii confugiunt, mea sententia, plura continet secum ipsa pugnantia. Dicitur enim haec praedeterminatio minime pertinere ad ipsum posse voluntatis, adeoque hoc esse integrum, seclusa praedeterminatione. Aliunde haec a suis ipsis auctoribus [575] definitur esse complementum actus primi et principii operativi creati, adeoque sine ea habemus actum primum et in ratione principii operativi incompletum. Atqui haec duo mutuo videntur se excludere. Insuper, dicitur haec praedeterminatio spectare ad ipsum agere creaturae, adeoque ad eius actum secundum. Aliunde vero, tamquam praecipuum praedicatum praemotionis istiusmodi, ea exhibetur ut aliquid natura prius ipsa operatione creaturae per modum veri principii eam instrumentaliter efficientis. Atqui haec etiam mutuo sibi invicem contradicunt. Actus enim non dicitur primus nisi

comparative ad secundum quem antecedit, atque adeo quidquid antecedit natura actum secundum, spectat eo ipso ad actum primum. " Fingere autem, optime addit I. B. De Benedictis, actum medium inter primum et secundum, est in terminis ineptum; quia est facere de secundo tertium. Sic, in omnium sententia, habitus pertinet ad actum primum: quod et expressit D. Thomas 1. 2. q. 49. a. 3. ad 1. ubi: *Habitus*, inquit, *dicitur actus primus, et operatio secundus, ut patet in 2. de Anima:* quod est verum, licet habitus supponat potentiam plene constitutam in suo posse, quam proinde iuvat ut possit non simpliciter sed facile. Similiter, applicatio agentis ad passum, v. g. ignis ad stuppam, pertinet ad actum primum proximum operativum ignis, quatenus removet distantiam impeditivam ignitionis, adeoque expedit ignem ad agendum. „ (*Philos. Peripatet.* to. 4. lib. 3. q. 3. c. 3.) Postremo, si voluntas citra praedeterminationem habet verum posse, undenam quaeso affirmari poterit, tale posse numquam in actum prodituruin? Dicetur fortasse, quia citra praedeterminationem deest necessarium praerequisitum ad agendum. Atqui praerequisita pertinent sine dubio ad actum primum proximum, adeoque ad posse, sive se habeant per modum virtutis sive per modum conditionis, quod in praesenti nihil refert, ut videre licet in duplici exemplo paulo ante allato a I. B. De Benedictis.

578. ***Probatio II. partis.*** — Ut ratiocinatio adhibenda melius percipiatur, duo praemittimus. Primo, adversarii quos habemus, nobiscum plane consentiunt in eo quod ut omnino impiam et haereticam propulsent Lutheri et Calvini sententiam asserentem, Deum ita impellere ad peccatum, ut simpliciter illius causa et auctor dici possit; quandoquidem nihil hac assertione contrarium magis divinae sanctitati excogitari potest. Secundo, quum praedeterminationis necessitas ex eorum sententia inde repetatur potissimum, ut diximus [575], quod secus nec absolutum Dei dominium in actiones secundorum agentium satis eluceat, nec sufficiens medium existat in quo Deus certa et infallibili scientia futura praenoscat: manifeste fit conse-

quens, ut eiusmodi praedeterminationis genus quoad actiones sive bonas sive moraliter etiam malas creaturarum asseri ab ipsis debeat; siquidem duplex illa ratio aeque militat utrobique. His positis, sic ratiocinando arguimus.

Dum creaturae male moraliter agunt, si vera sit praedeterminatorum sententia, Deus pro sua libera voluntate determinat totam actionem malam, et efficit motione irresistibili ab eo solo procedente, ut actio creaturae in iis circumstantiis ponatur, in quibus nequit non esse peccaminosa, quin in potestate creaturae sit vel eiusmodi praedeterminationem non recipere, vel eam receptam respuere non ponendo actum peccaminosum ad quem praedeterminatur. Atqui qui sic alium ad malam actionem impellit, huius actionis per se causa *physico-moralis*, adeoque vere auctor, immo et solus auctor meritissime dicitur. Ergo si vera sit sententia praedeterminatorum, Deus causa per se et auctor peccati simpliciter dici deberet, quod certe ut rem a divina sanctitate alienissimam adversarii ipsi plane respuunt. Huius argumenti propositio videtur constare ex ipsa natura praedeterminationis physicae, qualem ab ipsis adversariis descriptam tradidimus [575]: item ex ratiocinatione quam adhibuimus in parte praecedente, ubi ostendimus, nullum libertatis usum sub praedeterminatione creatae relinqui voluntati, adeoque solum Deum in hoc negotio operari ut agens vere liberum. Assumptio autem videtur nota ex terminis, ac procul dubio si homo sic ageret relate ad alium hominem, nemo unus ei non imputaret malam istius actionem.

Confirmatur haec ratio optime a I. B. De Benedictis hoc modo. " Non aliunde, ait, Deo repugnat movere moraliter ad actionem peccati, suadendo, instigando, hortando, nisi quia hoc pacto voluntatem inclinaret determinate ad actionem deficientem et obliquam; et per consequens ipsi imputaretur defectus et obliquitas. Atqui Deus efficaciter praemovens ad actionem peccaminosam, voluntatem determinate inclinat ad actionem defectuosam et obliquam. Ergo ipsi pariter sic praemoventi imputabitur defectus et obliquitas. „ (*Op. cit.* c. 5. § 2.) Accedit, quod si Deus non

posset suadere id ad quod sic physice praedeterminaret, admittere oporteret in Deo voluntates duas incompossibiles. Etenim, pergit arguere praelaudatus auctor: " Ex una parte, ut agens morale Deus procedit efficacissime, exigendo actum virtutis, illum praecipiendo, ad illum hortando, et simul declarando, nunquam ex sua parte defuturum, quominus voluntas creata recte operetur. Ex altera parte, ut agens physicum, praevertendo motum omnem voluntatis, ageret ex parte sua efficacissime, ne voluntas motum virtutis poneret, eam praemovendo ineluctabiliter ad motum oppositum vitii. Hinc fit, ut cum actus bonus debeat a Deo bonorum omnium auctore accipi, Deus ut causa moralis efficaciter illum a nobis exigeret, et ut causa physica efficaciter ad oppositum praemoveret: quod perinde est, ac efficaciter a nobis exigere, ut accipiamus ab ipso quod ipse voluntate antecedenti efficaciter non vult dare. Hae quidem voluntates si incompossibiles non sunt, nescio quae sint aliae incompossibiles voluntates. Da puerum qui rectos characteres formare non possit, nisi manum habeat a praeceptore directam: quid tu diceres de tali praeceptore, qui a puero exigeret, ut rectos characteres formaret, sed ipse dirigendo eius manum ad motum oppositum eam antecedenter impelleret? Certe is aut per iocum simularet, se velle quod non vult, aut secum ipse pugnaret. Hunc ipsum nobis Deum fingunt adversarii: quare dicendum, quod vel non possit praemovere ad actum malum, vel quod possit eumdem praecipere ac suadere. „ (*loc. cit.*)

579. ***Intercluditur effugium.*** - Huic argumento sunt qui respondent, Deum, tametsi ad peccatum praemoveat, minime peccare, adeoque peccati non esse auctorem, propterea quia nulli legi est subditus. Sed manifeste patet, hoc esse frivolum undequaque. Nam non minus divinae sanctitati repugnat quod ipse peccet, quam quod ipse faciat ut alii peccent: insuper, etsi in casu Deus non ageret contra legem, utpote nulli subditus, ageret tamen contra *rectitudinem*, quod certe est absurdissimum. Quocirca alia est communis responsio. Dicunt nempe, Deum

praedeterminare ad *materiale*, non vero ad *formale* peccati, pro eo quantum praemovet ad actiones peccaminosas, ut sunt *actiones*, non vero ut sunt *malae*, videlicet secundum esse physicum ipsarum, quod est quid positivum, non vero ad moralem malitiam earumdem, quippe quae in privativo consistit. Quod si ulterius instetur quaerendo, unde fiat ut, Deo determinante causam secundam ad actionem, quatenus actio est, eliciatur actio mala, respondent, id repetendum esse ex dispositione voluntatis in qua recipitur divina motio. Haec enim secundum se semper tendit ad bonum: quum tamen *unumquodque recipiatur per modum recipientis*, sequetur bona vel mala actio, prout voluntas motionem divinam recipiens est in bona vel mala dispositione. Et addunt analogiam ductam ex tibia curva, quod est exemplum D. Thomae (*Summa th.* 1. 2. q. 79. a. 2.): sicut enim quidquid est motus in claudicatione provenit ex virtute motiva, defectus vero reducitur in tibiam, sicut in causam, sic etiam Deus est causa actus, prout actus est, non vero prout peccatum est.

Sed haec minime satisfaciunt duplici de causa potissimum. Etenim

I. Etiam creatum arbitrium non alia ratione dicitur peccati auctor, nisi quia amat ipsam actionem physicam malam eamque elective determinat. Non vero culpatur propterea quia intendat ipsam formalem malitiam, quum nemo intendens ad malum operetur. Hinc S. Thomas: *Ipse actus*, ait, *non est volitus, in quantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud, quod dum voluntas quaerit in talem inordinationem incurrit.* (Qq. Disp. *De Malo*, q. 1. a. 1. ad 2.) Quocirca, in re praesenti, non videtur esse accommodata distinctio ab adversariis adhibita inter *materiale* et *formale* peccati. Quum enim dicunt, Deum praedeterminare ad *materiale* peccati, id dupliciter intelligi potest. Uno modo, quatenus influxus physicus Dei praedeterminantis effective terminatur ad id quod positivi est in actione peccaminosa, non vero ad ipsam formalem rationem malitiae. Atqui hoc verum est de quocumque efficiente, atque adeo etiam de voluntate creata. Malum enim,

qua tale, nequit esse per se effectum vel intentum [*Pr. Ph.* 499; 687, IX]. Alio modo intelligitur, quatenus Deus se haberet in hoc negotio, ut cooperans *pure materialiter*, quemadmodum loquuntur Philosophi et Theologi morales, non vero *formaliter* seu *imputative*. Atqui falsum est, in hypothesi adversariorum, Deum sic se habere in actione peccaminosa, ut patet ex ipso argumento quod adhibuimus (1).

II. Displicet praeterea in allata responsione illud quod aiunt de voluntatis dispositione, quatenus ea specificetur praedeterminatio a Deo accepta. Imprimis enim non videtur cui prosit hic recursus, quum sermo est de actionibus intrinsece malis ex proprio obiecto quod per

---

(1) Egregie iterum in hac re I. B. De Benedictis. " In peccato, ait, materiale et formale non sumuntur penes aliud et aliud sive re sive ratione distinctum in ipso peccato sumpto absolute, sed solum sumpto respective per habitudinem ad diversas causas, diversosque causandi modos. Concurrere enim ad materiale non est nisi concurrere materialiter, seu per modum materiae, cuius est non determinare, sed determinari. Concurrere ad formale est concurrere formaliter, seu per modum formae, cuius est determinare, non determinari. Hinc primus concurrendi modus non fert imputabilitatem, quam fert secundus modus: actio enim non materiae tribuitur sed agenti, et agenti non determinato, sed determinanti. Atqui Deus ad physicum malitiae concurrit, ut primum determinans. Ergo ipsi imputabitur physicum malitiae; quod est esse peccati non causam solum physicam, sed moralem, adeoque auctorem. Haec doctrina confirmatur ex D. Thoma, qui 1. p. q. 63. a. 5. docet. Angelos peccare non potuisse in primo suae creationis instanti, quia *illa operatio quae simul incipit cum esse rei, est ei ab agente a quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni a generante.* Ex quo infert, si Angelus peccaret cum primo est, Deum fore peccati causam. Hoc argumentum fundatur in eo quod universim illud agens est causa peccati, a quo est operatio imputabiliter, quatenus est ab ipso, ut a dirigente, ordinante, et inclinante. His ergo modis Deo concessis relate ad culpam, inevitabile est quod ipsi culpa tribuatur. Omnes autem isti modi conveniunt Deo ineluctabiliter praemoventi ad peccatum. Ergo est vera peccati causa et auctor. Neque video ullum adversariorum effugium, quo nostram rationem eludere conantur, quod pariter non infringat argumentum D. Thomae. „ (*loc. cit.*)

se ipsae respiciunt, ut est ex. gr. formale odium Dei. Praeterea, nemo non videt, eo respondendi modo minime solvi argumentum factum, sed alio transferri, scilicet ad hanc ipsam voluntatis dispositionem. De hac enim quaerere licebit, undenam effecta fuerit. Nec certe ea *imputabiliter* tribui potest voluntati, etsi in ipsa sit, *sicut in causa materiali seu subiectiva*. Ut enim ex praecedentibus patet, in signo priori ad praedeterminationem non existit in voluntate potestas ulla electiva sive agendi sive etiam non agendi: omnis vero imputabilitas eiusmodi electivam potestatem subaudit. Exemplum vero illud de tibia claudicante, ea quae dicimus confirmat, nedum infirmat. Ad rem I. B. De Benedictis, quem pluries in praesenti quaestione laudavimus, egregie siquidem eam undequaque versat. " Si virtus, ait, motiva animalis ea esset, quae tibiam per se indifferentem ad motum rectum et obliquum, ipsa per se impelleret ad motum potius obliquum quam rectum (ut videre est in iis qui data opera claudicant), evidens est, quod non solum motus, sed obliquitas in virtutem motivam refunderetur. In tantum enim de facto obliquitas in virtutem non reiicitur, in quantum impulsus ab ea manans per se est ad motum rectum. Quare si ille idem impulsus in tibia recta receptus esset, rectus motus processisset. Tribuitur itaque obliquitas tibiae, quia ab ea curva et defectuosa motus primum obliquatur. At in sententia praedeterminantium impulsus divinus recipitur in voluntate adhuc indifferenti ad motum rectum et obliquum, ad actum scilicet virtutis et vitii: haec autem indifferentia a Deo primum determinatur ad motum obliquum per impulsum ad talem motum essentialiter determinantem. Ergo non voluntas est quae se obliquat a motione divina, sed motio divina est quae voluntatem a divinae legis semita detorquet; et per consequens obliquitas non voluntati tribuenda, sed Deo. „ (*loc. cit.*)

580. ***Probatio III. partis.*** — Huc usque expendimus divinam motionem actioni creaturae praeviam, prout ei conveniunt illa tria simul praedicata quae ante commemoravimus [575], ut est scilicet aliquid ipsi vir-

tuti creatae intrinsecus inhaerens, a solo Deo procedens, ac creaturae activitatem physice ad unum praedeterminans. Quum vero posset quispiam huius rei cruditatem sic emollire, ut retineat priora duo praedicata, reiecto tertio, operae pretium erit, paucis ostendere, etiam praemotionem physicam istiusmodi, coniungibilem scilicet cum utrolibet libertatis extremo, repudiari debere. Huius asserti duplex existit praecipuum argumentum.

I. Haec praevia motio postulari potest vel ex parte Dei, ad tuendam scilicet essentialem dependentiam operationis creaturarum a divina virtute: vel ex parte ipsius potentialitatis quae relucet in virtute cuiusque creaturae, tametsi constituta dicatur in actu primo proximo suae operationis; praemotio enim de qua hic loquimur, necessaria dicitur, ut ex tali actu primo proximo virtus creata perducatur ad secundum seu operationem. Atqui neutrum dici potest. Non primum. Ut enim manifeste patet ex his quae in sectione praecedente stabilivimus, haec dependentia ipsius operationis creaturae a virtute divina immediata sit oportet, quatenus scilicet ipsa creaturae operatio per se et secundum se debet esse a divina virtute, ut a suo proprio, tametsi non unico, principio effectivo; minime vero sic concipi aut debet aut potest, quatenus ea procedat ab aliqua re *effecta* quacumque, qua mediante referatur ad virtutem divinam. Atqui praemotio de qua loquimur, in quocumque genere collocetur, est res quaedam et ipsa a Deo *effecta*. Ergo dependentia operationis creaturae a tali praemotione non ea est quam essentialiter et per se postulat ipsa creaturae operatio a divina virtute; atque adeo minime potest eo titulo postulari. Nec alterum dici potest. Nam ex eo quod causa aliqua adhuc sit in potentia, recte quidem colligitur, eam debere ab alio moveri iuxta illud effatum, *Omne quod movetur, ab alio movetur*, sed minime ex aequo requiritur, quod id fiat per *motionem praeviam*. Si enim agatur de facultate activa in suo actu primo completa, sufficit et exigitur, ut sic moveatur ab alio, quod etiam ipsa huic motioni cooperetur. Atqui talis motio non est praevia, ut patet ex terminis,

sed cooperativa. Confer quae alibi diximus [*Pr. Ph.* 573] (1).

II. Si consequenter loqui velimus, non potest haec praevia motio obtrudi, quin necessaria consecutione deveniatur ad praedeterminationes Bannesianas. Nam voluntas si, recepta istiusmodi praevia motione, dicatur manere indifferens respectu utriusque libertatis extremi, ex. gr. respectu huius determinati velle *A*, et huius determinati nolle *B*, evidens est, eam in sensu composito praemotionis

---

(1) Huius assertionis vadem luculentissimum proferimus Caietanum, eo praesertim consilio, ut pateat, qua ratione divina motio in creaturis concipiebatur multo ante exortas controversias Bannesium inter et Molinam. Nemo autem dicet, Caietanum in scriptis Doctoris Angelici parum fuisse versatum. Hic itaque celebris Thomista in 1. p. q. 19. a. 8. versat quaestionem, utrum quidpiam contingenter eveniret in absurda hypothesi, quod Deus necessario ageret, sic tamen ut externa actio ipsius eiusdem esset indolis ac nunc est. Sic autem refert argumenta quibus Scotus negative respondebat huic quaestioni. " Prima ratio et potissima quae movit Scotum, haec est. Causa movens, in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet. Sed omnis causa secunda est movens, in quantum mota a prima. Ergo si necessario movetur, necessario movet.... Et prob. minor, quia nulla causa secunda agit aliquid, nisi in virtute Primae. Secunda ratio est. Prima causa prius naturaliter respicit effectum, quam quaecumque alia causa. Ergo, si necessario causat, omnis effectus in illo priori habet necessariam habitudinem ad ipsam. Ergo nullus effectus fit contingenter. „ Ita Caietanus. Patet autem, hunc locum esse opportunissimum, ubi Scoto in ea quaestione contradicens explicet, quo sensu causae secundae dicantur agere *ut motae a Prima, et in virtute Primae*, quae sunt duo quasi axiomata, quibus Praemotores suam praemotionem tamquam in solidissima basi superstrui autumant. Audiatur itaque Caietanus sic inquiens.

" Ad primam autem rationem Scoti multipliciter responderi potest. Primo distinguendo ly *mota*, seu ly *movetur*. Dupliciter enim contingit secundam causam moveri a Prima. Uno modo motione *praevia* propriae actioni, sicut baculus movet lapidem motus a manu: alio modo, motione *cooperativa* intrinsece propriae actioni. Et quidquid sit de maiore in primo sensu, in secundo tamen est falsa, *in quo tantum verificatur minor* (nempe, OMNIS CAUSA SECUNDA EST MOVENS, IN QUANTUM MOTA A PRIMA). *Non enim oportet cum aliquis vult aliquid, seu cum sol illuminat, primam Causam praevia motione cooperari, sed sufficit et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni, vel illuminationi, et hoc, quia cooperatio in unoquoque est secundum na-*

receptae manere adhuc indifferentem et in potentia tum respectu unius tum respectu alterius actus. Si itaque ex tali indifferentia et potentialitate inferre licebit necessitatem alicuius praeviae motionis; legitima consecutione dicendum foret, adhuc posita illa praemotione indifferente, superaddi debere aliam divinam praemotionem, qua feratur voluntas ad unum potius actum, quam ad alium, quod tantumdem valet ac in medium proferre, non simplicem

---

turam uniuscuiusque; sic enim disponit omnia suaviter. Unde sive necessario, sive libere cooperetur Deus, nihilominus creata voluntas libere utitur illa cooperatione. Secundo, distinguendo ly *in quantum mota*, quoniam potest denotare causam praecisam, et potest denotare concausam. Et si quidem denotet causam praecisam, minor est falsa; non enim causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam ex virtute propria: si autem denotet concausam, maior est falsa. Quoniam stat, causam secundam necessario moveri a Prima, et cum hoc *ipsam moveri modificari ex natura causae secundae, et sic movere causae secundae provenit non ex moveri tantum sed ex moveri et modo proprio ipsius causae secundae:* ex tali autem modo consurgere potest, quod non necessario movet, ut patet in causis defectibilibus. Illa autem propositio adiuncta, scilicet *causa secunda non agit nisi in virtute Primae*, non iuvat; quoniam non est sensus, quod causa secunda nullam virtutem habeat nisi Primae, sed quod ipsa secunda nullum effectum producit, *nisi virtute Primae concurrente et coniungente virtutem secundae suo effectui*, QUONIAM PRIMA OMNIA ATTINGIT IMMEDIATIONE VIRTUTIS, ut in q. 8. declaratum est.

" Ad secundam vero rationem dicitur, quod prima consequentia nihil valet. Quoniam Prima causa non attingit effectum secundae causae in seipsa, sed *modificata cooperatione sua iuxta modum ipsius causae secundae*, et propterea effectus causae secundae in illo priori haberet necessariam habitudinem ad Primam, sed solam ex se contingenter fieri habitudinem haberet. Illa enim propositio assumpta (scilicet, CAUSA PRIMA PRIUS NATURALITER RESPICIT EFFECTUM QUAM QUAECUMQUE ALIA CAUSA), *non est sic intelligenda, quasi sit aliqua duratio naturae, in cuius primo instanti Causa prima respiciat effectum, et in secundo causa secunda;* PUERILIS ENIM HIC EST SENSUS, EX QUO TAMEN CONSEQUENTIA PROCESSISSE VIDETUR; *sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem: attingit enim Prima causa effectum secundae et independentius et intimius, quam secunda, ut patet in princ. libr. de Causis*, ET PROPTEREA DICITUR RESPICERE PRIUS. Ex hoc autem sensu nihil consequentiam valere patet. „ Huc usque Caietanus.

praenotionem, sed verissimam et physicam praedeterminationem. Quod si dicatur, id minime requiri, quia voluntas est quidem in potentia et indifferens, sed in *potentia et indifferentia activa*, adeoque semetipsam posse flectere ad unum actum prae alio: eccur non idem dicatur de quacumque praevia motione, ceteris tamen suppositis praerequisitis ad volendum?

SECTIO X.

Indifferentia et sufficientia concursus simultanei plenius declaratur et vindicatur.

581. **Concursus divinus in actu primo et in actu secundo; active et passive spectatus.** — Priusquam diluamus quae in favorem motionis, in praecedente sectione reiectae, acervantur, praestat doctrinam de concursu simultaneo paucis expolire. Imprimis itaque revocanda est in memoriam distinctio inter actionem divinae potentiae, prout huiusmodi, et actum seu decretum divinae voluntatis. Haec eo redit, prout alibi cum D. Thoma animadvertimus [508, III], ut potentia divina concipiatur quasi *exequens id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit*. Hinc, etiam in re praesenti, secundum modum intelligendi nostrum, distinguere oportet decretum divinae voluntatis quasi applicativum divinae potentiae ad concurrendum, et ipsum actualem influxum quem divina potentia exerit ad hoc decretum exequendum. Illud ab aeterno, hoc vero in tempore Deo attribuitur. Concursus priori modo consideratus appellari solet concursus *in actu primo*, sive etiam *oblatus;* alio vero modo si spectetur, dicitur concursus *in actu secundo*, seu *actu exercitus*, vel etiam *concursus*, absolute et simpliciter. Quum vero omnis divina actio ad extra spectari possit et debeat dupliciter, active scilicet

seu formaliter, et passive seu terminative, hinc etiam haec distinctio in actione qua divina potentia actu concurrit, usurpari potest et debet. Active seu formaliter considerata est Deo immanens ac sola ratione ratiocinata distinguitur a divina substantia; passive autem seu terminative considerata est ipsamet transcendentalis relatio dependentiae quam creaturae operatio dicit ad divinam virtutem, ut ad suum principium immediate effectivum. Quemadmodum porro divinus concursus active consideratus connotat in obliquo eumdem concursum spectatum passive, sic vicissim si passive consideretur, in obliquo importat ipsummet divinum concursum active inspectum. Brevi: haec invicem comparantur, proportione servata, quemadmodum *creare* et *creari* [539].

582. **Diversa habitudo operationis creaturae, prout ad virtutem ipsius, vel ad divinam virtutem comparatur.** – Est praeterea diligentissime notandum ad plura sophismata hac in re diluenda, aliud esse omnino, quod aliquis effectus, quicumque ille sit, ab agente procedat, tametsi immediate, UT A CAUSA PRODUCENTE, ac ab eo procedere, tamquam A CAUSA DETERMINANTE SEU ELIGENTE. Nam prior denominatio significat meram effectus emanationem ab alio, ut a causa efficiente immediata: altera vero denominatio connotat praeterea in causa a qua active procedit, indifferentiam activam quae spectat ad actum primum completum causae libere agentis. Nempe ab eo aliquid procedit, ut a causa eligente seu determinante, quod ita ab ea procedit, ut sit sub dominativa potestate ipsius etiam non procedere. Ex quo duo facile inferuntur. Primo quidem, unum eumdemque effectum secundum se totum procedere posse a duplici causa immediate agente, *una tamen duntaxat eligente*. Exemplo esse potest actus charitatis infusae, qui, quum sit secundum se totus et volitio et amor infusus, secundum se totus etiam est effective tum a voluntate, tum a principio supernaturali, puta ab habitu charitatis: attamen elective est a voluntate, non a charitatis habitu, praesertim si spectetur respectu peccati oppositi, quod ut quis devitet in actum

charitatis libere prorumpit. Ratio est, quia indifferentia dominativa quae est de ratione principii libere agentis, invenitur in sola voluntate, minime in habitu charitatis. Intelligitur secundo, electionem seu determinationem liberam, formaliter si spectetur, ut scilicet electio est seu libera determinatio, nullam novam entitatem superaddere debere supra ipsam entitatem actus qui producitur: connotat enim duntaxat in causa eligente seu determinante indifferentiam quam diximus. Et ratio manifesta est omnino. Fac enim, electionem debere esse actum quemdam distinctum ab ipso velle libero: ex necessaria consecutionis ratione oporteret fingere novum actum quo istiusmodi electio eligeretur, et sic porro: quod certe risibile est. Hinc alibi cum Doctore Angelico [355, IV] diximus, nonnisi ratione distingui in voluntate *consensum*, *usum*, et *electionem* respectu unius eiusdemque velle liberi. Ex quo iam patere potest manifesta ignoratio elenchi in quam impingunt illi omnes qui imaginantur, in nostra sententia subtrahi ab immediata influentia divinae virtutis actum ipsum quo libere volumus, propterea quia fatemur, eiusmodi actum proxime, *tamquam a causa eligente*, non esse ab alio, sed ab ipsa creaturae liberae voluntate. Sed hoc melius patebit ex sequentibus.

583. **Qualis sit indoles decreti quo applicat Deus suam potentiam ad concurrendum cum causis libere agentibus.** — Praedicta duplici distinctione in antecessum explicata, en qua ratione nos divinum concursum conciliamus, sive cum libero exercitio creatae voluntatis, sive cum divina sanctitate, quae sunt binae difficultates initio propositae [574], et ad quarum solutionem praesentem controversiam ventilandam suscepimus de modo divinae motionis.

I. Iam age, principio fatemur, nihil plane unquam et uspiam produci posse a causa creata cuiuscumque ordinis sine voluntate Dei liberrime praeconcepta et immediate versante circa entitatem ipsam producendam. Nequit enim supremum agens et a nullo dependens agere, nisi volens et se ipsum libere ad agendum applicans. Ut itaque ope-

ratio creaturae in actum exeri valeat, tamquam necessaria conditio essentialiter praerequisita postulatur, ut divina omnipotentia intelligatur ope divini decreti parata ad concurrendum; nec sine tali decreto ullus existit actus primus proximus cuiusque causae efficientis respectu propriae operationis. Hoc porro decretum, ut paulo ante diximus, est ipsemet divinus concursus in actu primo. Quare concursus divinus, hoc modo consideratus, merito adnumeratur inter *praerequisita ad agendum*, tametsi concursus in actu secundo referatur ad ipsam creaturae operationem adeoque ad actum secundum ipsiusmet virtutis creaturae.

II. Si sermo sit de causis naturalibus non libere agentibus, nihil prohibet, quominus hoc decretum divinae voluntatis sit metaphysice connexum cum effectu determinato: in his enim actus secundus determinatus per se connectitur cum actu primo proximo. Sed non idem dici potest de causis libere agentibus, eo ipso quod sint eiusmodi. Nam tale decretum debet esse cohaerens cum libero exercitio creatae voluntatis: supponimus enim, Deum velle operari modo connaturaliter conformi voluntati libere agenti. Atqui si tale decretum importaret determinationem unius extremi prae alio, adeoque inconiungibile foret cum utroque, minime cohaereret cum libero exercitio creatae voluntatis. Ergo tale decretum non potest esse eiusmodi. Minor probatur ex dictis. Nam hoc decretum se tenet ex parte actus primi liberi exercitii. Atqui est de ratione liberi exercitii, ut actus primus proximus sit indifferenter coniungibilis cum utrolibet libertatis extremo. Ergo talem indifferentiam habere debet etiam decretum quod consideramus. Ad rem Angelicus. " Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur, sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; *sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur*. Unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti. „ (2. *Dist.* 25,

q. 1. a. 1. ad 3.) Etsi porro hoc loco S. Doctor agat de ipsa operatione divina ad extra, manifeste tamen declarat modum ipsum divinae voluntatis; sic enim Deus vult operari, quo modo operatur.

III. Etsi hoc decretum res sit simplicissima, ut tamen ipsius tendentiam aliquo verborum circuitu, ad nostram tarditatem accommodato, explicare valeamus, hoc vel alio modo consimili designari potest. *Volo efficaciter libertatem creaturae proxime expeditam ad bonam et malam operationem, ut bonam, quam unice intendo et procuro, libere et meritorie ponat; ideoque nolo ex propria determinatione impedire malam, quam tamen minime approbo, sed serio detestor ac prohibitam manere volo.* Ex quo plura patent quae ad rem nostram faciunt oppido. Primo, decretum eiusmodi esse efficax, quantum ad applicationem omnipotentiae indifferentem in actu primo, quae scilicet relinquat in potestate voluntatis determinationem in actu secundo; non tamen esse efficax, quantum ad inferendam infallibiliter operationem bonam prae mala. Secundo, illud nulla ratione esse volitionem *intentivam* seu *approbativam* operationis malae, sed *detestativam* potius. Est tamen volitio *permissiva*, permissione quidem facti, non iuris. Quocirca operatio prava ponitur praeter, immo contra intentionem Dei, etiam ut formaliter includitur in tali decreto applicativo (1). Tertio manifestum fit, nihil admodum deperire

(1) S. Bernardus haec quae dicimus, videtur graphice descripsisse sic inquiens. " Soli inter animantia datum est homini posse peccare ob praerogativam liberi arbitrii: datum est autem, non ut proinde peccaret, sed ut gloriosior appareret, si non peccaret cum peccare posset.... Neque tamen fuit culpa dantis, sed abutentis, qui ipsam videlicet facultatem convertit in usum peccandi, quam acceperat ad gloriam non peccandi. „ (*De gratia et libero arbitrio*, prope med.) Gemina habet totius scholae antesignanus B. Anselmus Cantuariensis. Imprimis enim ponit hoc generale principium loquens de bonis et malis. " Facit igitur Deus omnia, quae iusta vel iniusta voluntate fiunt. In bonis quidem facit quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt, sed non quod mala sunt. „ (*De concordia prae-*

de libero exercitio voluntatis creatae ex vi huius decreti: constituit siquidem actum primum proximum voluntatis creatae indifferenter coniungibilem cum utroque libertatis extremo. Quod si cuipiam difficile videri poterit, quo pacto virtus creatae voluntatis ac virtus divinae potentiae simul in actu secundo coniungantur ad unam eamdemque operationem producendam, recolere iuvat quod paulo ante [582] meminimus de habitu qui simul effective concurrit cum voluntate ad eumdem actum volitionis exercendum. " Sicut enim, ait Lessius, habitus ita coniunctus est voluntati, ut eius influxus in actum sit in potestate voluntatis: ita Deus se eo modo voluntati accommodat et coniungit, ut concursus et influxus eius sit in voluntatis potestate. Cum enim intime sit praesens rebus omnibus, easque suo substantifico influxu conservet, omnibus esse et vigorem impertiens, non est ei difficile, ita se illis attemperare, ut una cum illis operetur easque iuvet. „ (*De Perfectionibus Divinis*, lib. 10. c. 4. n. 18.) Postremo fit etiam manifestum, Deum physice quidem et immediate cooperari ad operationem moraliter malam creatae voluntatis, hanc tamen cooperationem esse *pure materialem*, nec propterea ei *imputari* posse peccata nostra. Sola enim creata voluntas in pravis operibus se habet ut causa determinans, praeter et contra divinum beneplacitum. *Ratio culpae*, ait Angelicus, *in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus: hoc autem est in homine secundum illam potentiam quae ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex seipsa, quod tantum voluntati convenit.* (2. *Dist.* 39. q. 1. a. 2.) Exemplo

---

scientiae etc. versus finem.) Discutiens vero ex professo quam ob causam Deus haberi non possit quasi auctor operationis malae (Lib. *De casu diaboli*, c. 28.), ac speciatim expendens, quomodo fuerit a Deo illud *velle* quo diabolus a iustitia recessit, ut totius explicationis principium hoc praemittit. *Non solum hoc habet aliquis a Deo, quod Deus sponte dat, sed etiam quod iniuste rapit, Deo permittente. Et sicut dicitur Deus facere quod permittit fieri, ita dicitur dare quod permittit rapi.*

esse poterit sacerdos, cui nulla ratione imputatur peccatum illius qui publice ad sacram synaxim accedit ore sacrilego, tametsi tale sacrilegium ei forte ex confessione notum fuerit, nec sine physico ipsius concursu committatur.

584. **Quotuplici ratione Deus haberi debet ut principium movens respectu creaturae operantis.** — Ex his omnibus quae in hac et sectione praecedente disputavimus concludere licebit diversos modos quibus Deus creaturam movet ad operandum et in operando: modos inquam *generales* qui ipsi conveniunt *ut naturae auctori et gubernatori*. Ad quatuor apte revocantur.

I. Primus modus habetur in creaturarum productione, in qua a Deo recipiunt naturalem virtutem agendi una cum esse in quo ipsae subsistunt. Quod autem recte creatura a Deo *moveri* dicatur propterea quod ab eo accipit naturam eiusque facultates, eleganter declaravit Angelicus his verbis. " Necessitas naturalis inhaerens rebus qua determinantur ad unum, *est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae.* Sed in hoc differt, quia id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura: quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. „ (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 1. ad 3.) Vide aliud pulcherrimum testimonium eiusdem S. Doctoris quod alibi excripsimus [*Pr. Ph.* 662]. Etsi vero hic sermo sit de creaturis naturaliter agentibus, id etiam locum habet in ipsa voluntate, pro eo quantum ipsa operatur ut natura, non vero ex libera optione: omnis siquidem operatio libera fundatur in appetitu innato voluntatis in bonum. Quare idem Angelicus sic alibi loquitur. " Omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, praeter primum agens quod nullo modo ab alio agitur... Et ideo non est inconveniens, si Angelus agatur, *in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab Auctore suae naturae.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 60. a. 1.)

II. Secundo, Deus dicitur esse principium operationum creaturarum easque ad agendum movere, ob jugem in-

fluxum divinum quo ipsarum virtus conservatur in esse. Ut enim ait Angelicus: *Sic se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum.* (3. *Cont. Gent.* c. 65.) Et paulo inferius. " Manifestum est, quod omnis actio quae non potest permanere, cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non potest esse, cessante actione solis quae aërem illustrat; unde non est dubium, quin sol sit causa manifestationis colorum: et similiter patet de motu violento, qui cessat, cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quamdiu sunt esse in eis causat res in esse conservans, ut ostensum est: ita non solum quum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat: unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret. *Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur, sicut in causam.* „ (*loc. cit.* c. 67.)

III. Tertius modus habetur ex eo, quod Deo attribuere oportet, *ut primo et principali agenti*, applicationem ad agendum quae in omni virtute creata praerequiritur ut possit operari. Haec porro applicatio diversa est pro diversitate agentium. Vel enim sermo est de agente inanimato, vel de agente animato. Illud quidem eatenus alia movet, quatenus in signo naturae priori ab alio movetur motu aliquo sive locali tantum, sive locali cum alteratione aliqua coniuncto [147]. In agentibus vero animatis, vel spectantur potentiae activae, ut sunt vires vegetativae et intellectus agens, vel potentiae passivae, cuiusmodi sunt potentiae omnes intentionales. Illae ut operari possint, necesse est, eis applicetur materia in quam operentur. Vires autem intentionales apprehensivae praemoveri debent a propriis obiectis, sive ratione speciei intentionalis quam recipiunt, sive ob praeviam cognitionem quae est principium cognitionis subsequentis, ut videre licet in intellectu discurrente. Vires autem intentionales appetitivae et ipsae applicantur ad agendum per cognitionem praeviam qua eis proponitur bonum appetibile.

Hae omnes igitur applicationes ad agendum, tametsi fiunt per alias causas secundas, *primo* tamen et *principaliter*, ut ceterae operationes earumdem, tribui debent Deo, qui propterea hac etiam ratione unumquodque agens dicitur ad agendum movere. Ad rem S. Thomas. " Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est *principaliter* et *primo* a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus: est enim primum movens omnino immobile, ut supra lib. 1. c. 13. ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum, sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo *sicut primo et principali agenti.* „ (3. *Cont. Gent.* c. 67.)

IV. Quartus modus quo Deus creaturam movet, elucet in ipso concursu quo eius operationi cooperatur, ut expresse notavit Caietanus quem ante citavimus [580, nota]. Etiam haec motio habet rationem cuiusdam applicationis ad agendum, tametsi non praeviae. Ratio petitur ex his quae ante [573, II] diximus. Sic enim ipsa creaturae operatio a divina virtute attingitur *sub ratione entis*, nec sine tali influentia intelligi potest quod ea operatio sit in natura rerum, sive, quod perinde est, *actu fluat a virtute creaturae*. Operatio proinde Dei concurrentis ratio est quamobrem creaturae virtus intelligatur coniuncta suae operationi; talis quippe coniunctio nihil est aliud, nisi *ipsum fluere* operationis a virtute creaturae. Patet autem eiusmodi coniunctionem recte dici applicationem: *applicare* siquidem tantundem valet ac *connectere*, *adiungere*, *sociare*.

V. Addit postremo S. Thomas loc. cit. *Cont. Gent.* quintum modum, quo Deus est causa actionis omnium rerum, quae propterea *in virtute divina* agere dicuntur: et in eo consistit, quod operationes rerum omnium a Deo

ordinantur ad finem quem eius providentia singulis praestituit. Ut patet, hoc nihil addit supra alios quatuor modos huc usque recensitos, nisi quod actio Dei moventis spectatur, prout substat ordinationi divinae sapientiae qua fit, ut nihil casu fortuito in hoc mundo accidat, sed ob finem totius operis divinae creationis et gubernationis.

585. **Notatu digna in doctrinam proxime traditam.** Ut vero haec quae proxime diximus, penitius intelligantur, tria notare oportet, quoad tertium modum praesertim quo creaturae dicuntur a Deo *applicari ad agendum*.

I. Quod attinet igitur ad hunc modum applicationis quem paulo ante [584, III] descripsimus, dupliciter Deus movet. Primo quidem, in genere causae finalis, seu ut *primum appetibile*, ut loquitur Angelicus. " Quum enim, ait alibi, omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens; nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni quod est Deus: sequitur, quod ipse Deus sit cuiuslibet operationis causa, ut finis. „ (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5.) Secundo vero, in genere causae efficientis, seu ut *primum volens*, ut dixit idem Angelicus l. c. Divina siquidem voluntas est prima causa efficiens rerum omnium, atque adeo huius etiam applicationis quam consideramus. Differt vero hic duplex movendi modus, prout differt motio *finalis* a motione *causae efficientis*.

II. Descripta applicatio, etsi a Deo est ut a *primo* et *principali* agente, non tamen oportet, concipiatur quasi motus virtuti causae secundae inhaerens a *solo* Deo effective procedens. Plerumque enim haec applicatio consistit in motu quodam vitali, ut patet in potentiis intentionalibus appetitivis, quae applicantur ad agendum media cognitione praevia. Repugnat vero, ut motus eiusmodi concipiatur, a solo Deo effective procedere. Sic Doctor Angelicus, quum sermonem instituit de praevia motione qua voluntas applicatur ad volendum, eam reponit in prima cognitione et volitione beatitudinis, quae non subest liberae deliberationi sed naturaliter cuique innascitur: ut patet ex his quae tradit *Summa th.* 1. p. q. 109. a. 2.

ad 1.; 1. 2ae q. 9. a. 4. corp., a. 6. ad 3.; Qq. Disp. q. 6. *De Malo*, a. un.; 4. *Dist.* 49. q. 1. a. 3. solut. 2.; *Quol.* 1. a. 7. et alibi saepissime. Patet autem, hanc primam cogitationem et volitionem, esse motum quemdam vitalem, tametsi indeliberatum, qui propterea repugnat, a solo Deo effective procedat. Aliquid etiam huic rei simile contingit in primo et altero modo quo Deus dicitur movere causas secundas ad agendum, quatenus scilicet est auctor et conservator virtutis activae qua pollent; plura enim existunt quae a Deo una cum causis secundis in esse producuntur et conservantur.

III. Hinc patet ulterius, quo pacto haec applicatio quae mediantibus secundis agentibus a Deo procedit, quo pacto, inquam, dicatur *praevia* operationi creaturae, atque adeo per modum cuiusdam *praemotionis*. Nimirum spectari potest vel in ordine ad operationem causae secundae, puta intellectus, per quam Deo cooperante haec applicatio efficitur, vel in ordine ad operationem consequentem, puta voluntatis. Priori modo considerata, non est quid praevium, sed per eam operationem formaliter constituitur. Alio modo spectata, revera est quid praevium, utpote spectans ad actum primum talis operationis. Divinus proinde influxus in tali applicatione non est aliquid superadditum concursui Dei simultaneo *adaequate inspecto*, ut scilicet exercetur quoad *omnes* actiones secundorum agentium. Nihil autem vetat, quominus concursus ille qui est simultaneus relate ad unam operationem, dicatur praevius respectu alterius operationis consequentis. Differt itaque hoc praemotionis et applicationis genus a praemotione et applicatione quam in praecedente sectione reprobavimus, ut caelum a terra.

Solvuntur difficultates.

586. ***Obiectio I.*** — Omnis causa determinans subordinat sibi causam determinatam. Atqui, in exposita sententia,

voluntas creata se habet, ut causa determinans divinum concursum; Deus vero ut causa determinata. Ergo Deus subordinaretur creaturae, quod profecto nulla ratione concedi potest.

Respondeo. *Nego maiorem.* Patet eius falsitas in obligatione morali. Nihil enim prohibet, quominus Deus, ex fidelitate suae liberae promissionis, obligetur ad aliquid, puta ad gloriam dandam, consequenter ad opus meritorium libere a creatura praestitum. Per hoc autem Deus nullo modo subordinatur creaturae, quia tandem aliquando haec obligatio, tametsi proxime determinetur a creatura, ultimato tamen oritur a libera Dei promissione. Similiter in casu nostro, etsi concursus in actu secundo a voluntate creaturae determinetur, id tamen voluntas non habet nisi a Deo hoc ipsum liberaliter concedente, per suum decretum scilicet quo omnipotentiam ad concurrendum applicat. Et universim loquendo, non potest dici superior subordinatus inferiori determinanti, ubi inferior eiusmodi determinationem non praestat, nisi in virtute facultatis a superiore acceptae.

Instabis. Creatura in hoc negotio se haberet, ut prima causa determinans. Atqui unus Deus est prima causa simpliciter. Ergo nequit consistere modo tradita explicatio.

Respondeo I. *Permisso antecedente, nego consequentiam.* Manifeste committitur in hac ratiocinatione fallacia *dicti simpliciter* et *secundum quid.* Nam prima causa simpliciter, ut est Deus, ea dicitur quae aliam causam non supponit. Nihil vero huiusmodi in tradita explicatione tribuimus voluntati creatae. Etsi enim operatio ab ea sit, sicut a causa determinante seu eligente, principalius tamen est a Deo, ut a causa producente: ipsum praeterea actum primum huius determinationis voluntas a Deo habet illis omnibus modis quos paulo ante declaravimus.

Respondeo II. *Dist. mai.* Voluntas creata se habet, ut prima causa determinans respectu actionis pravae, *conc.;* respectu actionis bonae, *neg. Contradist. min. Neg. conseq.* Nullum profecto absurdum cernitur in eo quod creata voluntas habeat talem primatum in actionibus pravis, immo

est plane necessarium: id enim perinde est ac voluntatem creatam esse primam causam deficientem. Quod vero spectat actiones bonas, etsi hae *proxime* sunt ab ea, ut a causa determinante; *prima* tamen *determinatio* actionis bonae est a divina voluntate illam extrinsece et aeternaliter intendente, in decreto scilicet quod consequenter ad scientiam mediam praesentem rerum ordinem prae alio praedefinivit.

Instabis rursus. Deus physice et immediate producit ipsam determinationem qua voluntas creata unum alteri praeoptat. Ergo voluntatem ipse determinat physice et immediate.

Respondeo. *Conc. antec., nego consequentiam.* Egregie in hanc rem L. De Lossada. " Denominatio *determinantis*, ait, convenit illi soli principio, quod in signo priori libertatis supponitur proxime potens omittere actionem vel elicere oppositam: non autem principio illi, quod licet vere influat, tamen vel non est capax talis potestatis, cuiusmodi est habitus adquisitus vel infusus; vel in eo priori signo intelligitur nolens uti potestate illa, sed potius volens se attemperare principio alteri, quo modo se habet Deus in signo priori nostrae libertatis vi decreti indifferentis. Ex hac principiorum diversa indole vel praeparatione oritur etiam, quod eadem utriusque actio tribuat alteri prae altero denominationem *viventis*, *merentis*, etc.; sicut etiam in physicis, quod eadem causalitas, quae realiter est actio et passio, unum sui principium reddat ac denominet *agens*, alterum *patiens*. Ut ergo habitus non concurrit ad amorem liberum nisi ex determinatione voluntatis, quae tamen determinatio ab habitu efficitur et ipsum denominat *agentem*, licet non *determinantem* nec *amantem*, etc.; sic in omnipotentia, prout applicata per decretum indifferens, discurrendum. Concedimus itaque libentissime illud D. Thomae 1. p. q. 105. a. 1. ad 3.; *Hoc ipsum quod causae secundae determinantur ad determinatos effectus, est illis a Deo.* Negamus tamen, in causis liberis, esse a Deo determinante: sicut hoc ipsum quod meremur, est nobis a Deo, et tamen non est a Deo merente. Quod ergo causa libera determi-

netur, est illi a Deo agente, et insuper, si determinatio bona est, a Deo intendente, auxiliante, et in signo libertatis suae praedefiniente.„ (*Cursus Philos.* to. 6. tr. 2. Disp. 8. c. 4. n. 14, 15.)

Obiectio II. — Absolutum Dei dominium postulat, ut sub eius potestate omnimoda voluntas creata constituatur, eamque vertat quocumque et quomodocumque voluerit. Poterit ergo in ea sic agere, ut voluntas in actum quemcumque prosiliat et libere prosiliat. Atqui talem agendi modum et efficaciam doctrina praedeterminantium Deo attribuit. Ergo haec doctrina probatu digna censeri debet.

Respondeo. *Dist. antec.* Sic tamen ut inde non habeatur, duo contradictoria esse simul, *conc.;* secus, *neg. Dist. pariter consequens. Contradist. minor. subsumptam et nego ultimum consequens.*

Minime inficiamur, Deum sic dominari supra voluntatem omnem creatam, ut eam possit etiam per praedeterminationem physicam ad determinatum actum inflectere efficaciter et irresistibiliter. At enim, si sic ageret, ei non aliter dominaretur, ac vitae dominatur per mortem, quatenus scilicet, quemadmodum ut Dominus vitae in potestate habet eam auferre per mortem; sic etiam, ut Dominus libertatis, in potestate etiam habet, eam de medio tollere ope praedeterminationis. Porro non est sermo in praesenti de tali dominio, sed de eo quod Deus exercet, illaesa manente creata libertate. De tali igitur dominio loquentes, negamus ad illud spectare, voluntatem creatam media eiusmodi praemotione sic inflectat, ut ea tamen libere operetur. Non enim pertinet ad divinam omnipotentiam, ut possit efficere, duo contradictoria sint simul, puta ut vita sit mors (1).

---

(1) " Respondetur, ad Dei omnipotentiam non pertinere contradictoria facere, qualia essent manere potentiam indifferentem et determinatam ad unum, seu (quod perinde est), motionem seu entitatem illam praeinfusam voluntati subdi in sua effectione actuali libero usui voluntatis, et necessario prodire in actum et secum ra-

Obiectio III. — Ex indeterminato seu indifferente, ut tali, nihil sequitur, ut fert commune adagium. Atqui creata voluntas, in actu primo considerata, est indeterminata seu indifferens quoad exercitium suarum actionum. Ergo impossibile est, in tali actu inveniatur ratio sufficiens determinationis consequentis. Ergo talis ratio recte repetitur ex praedeterminatione divina.

Ante responsionem observo, ex propositione quae ut commune adagium in recitata obiectione celebratur, si indigeste et perperam accipiatur, multa absurda fore consecutura. Sequeretur enim, ipsum libertatis conceptum, sive divinae, sive creatae repugnantiam involvere. Nam de conceptu libertatis est indifferentia actus primi, in quo tamen inveniatur ratio sufficiens actus secundi, ut notavimus contra Leibnitianos [360, obiec. V]. Si itaque ex indifferente ut tali nihil sequitur, impossibile est, existat voluntas quae libere operetur. Idque habet locum etiam in libertate divina: ut enim haec habeatur, necesse est divina voluntas in signo priori ad sua libera decreta intelligatur indifferens ad ea. Sequeretur, etiam voluntatem non praedeterminatam ad actum praeceptum minime culpari posse quod illum omittat: gauderet siquidem indifferentia a qua non potest se exuere transeundo ad actum secundum, quo impleat scilicet praeceptum ad quod implendum adstringitur; nihil vero culpatur propterea quod

pere voluntatem. Primum enim horum est necessarium, ut voluntas maneat libera: secundum autem, ut illa entitas determinet voluntatem. Sicut ergo repugnat, fieri formam habentem ex natura sua proprietates oppositas: ita et fieri entitatem physice determinantem potentiam et se subiicientem libero usui eius. Quamvis ergo ad omnipotentiam Dei pertineat, ut quod vult, et quale, et quomodo vult, fiat, et ad eius providentiam spectet, ita fortiter et suaviter ea disponere quae ad liberum arbitrium pertinent, ut divinae voluntati serviat quomodo ipsa vult, et nihilominus ipsum etiam suam voluntatem libere faciat, tamen non est necesse, ut hoc faciat Deus praedicto modo repugnantiam involvente, sed alio. „ Suarez (Opusc. *De concursu et efficaci auxilio*.... lib. 1. c. 11. n. 17.).

omittat illud quod implere non potest. Haec aliaque his gemina satis nos admonent, ne eiusmodi adagia caece admittantur, quin eorumdem sensus legitimus et verus in antecessum capiatur. Sic igitur ad factam obiectionem

Respondeo. *Dist. mai.* Ex indeterminato seu indifferente nihil sequitur, nisi determinetur, determinatione indistincta ab ipsa operatione seu forma qua talis indifferentia formaliter aufertur, *conc.;* determinatione aliqua praevia, *subdist.;* quum indifferentia est per modum materiae seu principii passivi, *conc.;* quum ea est per modum virtutis seu principii activi, *rursus dist.;* si ei desit aliquod praerequisitum ad agendum, *conc.;* suppositis omnibus praerequisitis ad agendum, *neg. Contradist. min., neg. utrumque consequens.*

Ad rem S. Thomas. " Invenitur aliqua virtus, ait, ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum. „ (1. *Cont. Gent.* c. 82.) Quibus adde commentarium Ferrariensis. " Si aliquid, inquit, sit indeterminatum per modum materiae et potentiae passivae, et sit ad utrumlibet ex parte virtutis, oportet, ut tale sit in potentia et ab aliquo extrinseco agente determinetur. Si autem sit indeterminatum per modum agentis liberi, et ad utrumlibet se habentis ex parte eius ad quod dicitur, non oportet, tale esse in potentia, nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suae libertatis determinare potest. „ (*loc. cit.* § 4.) Concedo equidem, primum etiam modum indeterminationis seu indifferentiae passivae inveniri aliqua ratione in voluntate creata, dupliciter scilicet. Primo quidem, ut diximus [360, obiec. II], si spectetur ut de non agente simpliciter incipit evadere actu agens seu volens. Primus enim motus voluntatis est indeliberatus, in eoque ipsa agit per modum naturae, adeoque non ut se determinans, sed ut determinata per cogitationem praeviam.

De hoc modo indeterminationis seu indifferentiae loquitur Angelicus (*Summa th.* 1. 2ae q. 9. a. 4.), et alibi passim. Patet autem, voluntatem, prout hoc modo dicitur esse indeterminata, non esse adhuc constitutam in actu primo proximo *liberae operationis*, ob defectum scilicet praerequisitae cogitationis et indeliberatae volitionis quae primam liberam electionem naturaliter praecedunt. Habetur etiam alius modus indifferentiae, quasi passivae, in creata voluntate, pro eo quantum licet ipsa se determinat in actionibus liberis, id tamen facit per actum a se distinctum, quem propterea recipit ut potentia. Hoc autem fieri non potest sine influentia exterioris principii, non quidem determinantis sed agentis, ut paulo ante diximus in solutione primae obiectionis. Patet autem, determinationem qua voluntas exuit hanc indifferentiam seu indeterminationem, non esse aliquid praevium ad ipsam operationem voluntatis, sed esse hanc ipsam operationem cum simultanea Dei cooperatione. Et huc spectat doctrina eiusdem Angelici (2. *Dist.* 25. q. 1. a. 1. corp. et ad 3.), ut paulo post expendemus.

Obiectio IV. — Creata voluntas, quum in agendo transeat de potentia in actum, ab alio moveri debet seu reduci de potentia in actum. Sed inintelligibile est haec reductio de potentia in actum, nisi in ipsa voluntatis potentialitate recipiatur influxus exterioris agentis, qui eam ad actum praedeterminet eiusque actionem praecedat prioritate naturae et causalitatis. Ergo tale genus praedeterminationis admitti debet.

Respondeo. *Nego minorem*, quam certe negare licet eodem, immo et probabiliore iure, quo ab aliquibus per modum cuiusdam axiomatis asseritur. Si quis certe praeiudicata mente in antecessum apud se pro uno eodemque accipienda esse definiverit haec tria, nimirum *movere*, *praemovere*, *praedeterminare;* procul dubio mille inveniet argumenta, immo et axiomata, ad hoc genus praedeterminationis obtrudendum. Sed res ita non habet, quum *movere* latius pateat quam *praemovere*, hoc vero latius multo quam *praedeterminare*. Concedimus itaque, voluntatem, eo

quod de potentia transeat in actum, ab alio moveri debere. Hanc tamen motionem intelligimus, ut eam declaratam habuimus a Caietano, qui oppositum dixit esse *puerile*. Recole testimonium quod ante exscripsimus [580, nota].

Instabis. Motio moventis praecedit motum mobilis natura et causalitate. Ergo perinde est quod Deus moveat et praemoveat, adeoque hi bini saltem conceptus identificantur.

Respondeo. *Dist. antec.* Quotiescumque motio est quid reipsa distinctum a motu qui per eam in mobile inducitur, *conc.;* si sit unum idemque reipsa cum motu sola ratione ab eo differens, *subdist.;* praecedit motum natura et causalitate secundum intelligendi modum, quemadmodum scilicet *actio* dicitur praecedere *passionem*, tametsi reipsa non differunt, *conc.;* praecedit motum natura et causalitate eo modo quo praemotio quam refutamus, dicitur praecedere creaturae operationem, *neg. Dist. pariter consequens.* Perinde est quod Deus moveat et praemoveat, si motio divina accipiatur pro ipsa actione divina quae unum idemque est cum eius virtute et substantia, *conc.;* si motio divina accipiatur terminative, ut est aliquid receptum in virtute creaturae, *subdist.;* praecedit eius motum natura et causalitate, secundum intelligendi modum, *conc.;* ut adversarii imaginantur, *neg.* Solutio patet ex his quae diximus [572, 581].

Instabis rursus. Virtus causae secundae, etiam in actu primo proximo considerata, alio modo intrinsece se habet quum actu fundit suam operationem, ac se habebat antea. Ergo aliquo intrinseco affici debet, quod nihil aliud esse potest, nisi motio quaedam praevia physice recepta qua de potentia reducatur in actum.

Respondeo. *Dist. antec.* Et hoc habetur per ipsam eius actionem, *conc.;* et hoc habetur per aliquid praevium contradistinctum tum ab actione tum a praerequisitis ad agendum, *neg.* Sub data dist. *nego consequens.*

Ut ante notavimus [577, IV], inauditum plane fuit ante Bannesium, inter actum primum virtutis operativae eiusque actum secundum dari medium quemdam actum, quia hoc

perinde est, ac de secundo efficere tertium. Tota propterea mutatio quae intervenit, quum virtus causae secundae, in actu primo proximo constituta, incipit operari, per ipsam eius operationem habetur; haec siquidem est eius actus secundus quo primus completur. Nec refert, quod operatio sit quid extrinsecum virtuti creaturae a qua procedit. Id enim eo sensu veritatem habet, quod operatio creaturarum non est unum idemque cum ipsa virtute qua operantur; et hoc modo ipsa praemotio physica si daretur, et ipsa profecto quid extrinsecum foret virtuti quae per eam praemoveretur. Minime vero putari potest aliquid ei extrinsecum, quatenus foret denominatio quaedam omnino extrinseca, eo modo ex. gr. quo Deus de non creante evadit creans. Nam operatio creaturae vel est immanens vel transiens. Prior intrinsecus afficit virtutem a qua procedit eique physice inhaeret. Altera vero, etsi physice recipitur in exteriori materia, iuxta probabiliorem sententiam quam in Philosophia Prima amplexi sumus [638], virtutem tamen unde procedit, intrinsecus denominat principium effectivum: denominatio siquidem agentis in creaturis est vera relatio realis, secus ac in Creatore [*Pr. Ph.* 558, 559].

Urgebis denuo. Ratio principii operativi convenit virtuti creaturae in signo priori ad operationem. Ergo nequit causa secunda habere rationem principii operativi, sive actu fundentis suam operationem, formaliter per ipsam operationem.

Respondeo I. Si hoc argumentum aliquid probaret, minime profecto motionem praeviam evinceret quam adversarii imaginantur. In ea enim recipienda causa secunda fingitur mere passive se habere. Atqui res est manifestissima, *per hoc praecise* eam minime evadere principium *activum* suae operationis, praesertim si haec sit vitalis, ut videtur notum ex terminis. Quocirca si quis nimis emungere vellet rationem factam, necessaria consecutione omnis veri nominis activitas de natura derogaretur. Haec mihi sunt adeo aperta, ut non capiam, quid sibi velit Goudinius, quum recitatam ratiunculam appellat *omnino efficacem.*

Respondeo II. *Dist. antec.* Ratio principii actu ope-

rativi convenit virtuti creaturae in signo priori ad operationem, si spectatur *res* ipsa quae est principium seu virtus, *conc.;* si spectatur ipsa *relatio* importata in nomine *principii*, *neg. Dist. pariter consequens.* Nequit haberi formaliter per operationem ipsa *virtus activa* cui convenit ratio principii, *conc.;* nequit haberi formaliter per operationem ipsa *relatio* importata in nomine principii, *neg.*

Ut in Philosophia Prima [606] declaratum dedimus, tria distinguere oportet seu considerare, cum unum dicitur principium alterius, nimirum rem quae procedit, rem a qua procedit, et relationem quae propterea existit inter utramque. Iam age, in creaturis, quum ratione propriae operationis evadunt principia seu causae efficientes suorum effectuum, haec relatio est praedicamentalis, cuius proximum fundamentum est ipsamet earumdem actio seu operatio [*Pr. Ph.* 555]. Quocirca, quum creatura actu agens dicitur esse principium suae operationis, considerari potest primo ipsa *virtus activa* a qua procedit operatio: et haec certe est in signo naturae priori ad ipsam operationem: ea siquidem inde dependet. Spectari potest deinde ipsa *relatio praedicamentalis* quae intercedit inter utramque, virtutem scilicet operativam et operationem inde profluentem: et haec certe est in signo posteriori ad ipsam operationem, ut relatio quaelibet praedicamentalis comparate ad fundamentum unde proxime pullulat. Tota proinde probatio recitata ex manifesta aequivocatione procedit.

SECTIO XI.

Quae sit mens Doctoris Angelici in hac controversia.

587. **Quid proprie et qua ratione hic investigari oporteat.** — Etsi in praecedentibus non pauca nec obscura testimonia Aquinatis protulimus in confirmationem doctri-

nae traditae, non abs re erit, specialem hanc disquisitionem instituere, ut maiore in luce ponatur cohaerentia eorum quae in praesenti controversia docemus, cum mente tanti Doctoris. Incredibile siquidem dictu est, quanta cum fiducia ad eius auctoritatem in ea re adversarii confugiant, quasi mens Aquinatis in doctrina propugnanda physicae praemotionis ita aperta sit, ut nihil magis! Ut autem haec investigatio a suo scopo non deerret, quaedam in antecessum digna sunt quae notentur, nimirum ut sciatur, quid proprie sit illud quod investigandum assumimus, et qua ratione id praestare oporteat.

I. Imprimis igitur animadvertimus, nullo modo in quaestionem adduci, utrum nec ne, ex mente Angelici, creaturae omnes ad operandum *divina motione* indigeant. Nemo enim non fatetur, id esse quasi quoddam axioma in doctrina Aquinatis. Quare incassum omnino a nonnullis S. Doctoris testimonia coacervantur ad hoc ostendendum. Quaestio in eo vertitur, non ut haec motio asseratur, sed ut explicetur, et quidem ex mente S. Doctoris, modus ipse huius motionis. Praestat tamen, hic animadvertere, B. Thomam hanc motionem necessariam putasse, non tantum ut creatura operetur, verum etiam ut POSSIT operari. *Nulla res creata*, ait, POTEST *in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae.* (*Summa th.* 1. 2ae q. 109. a. 9.) Et paulo ante. *Quantumcumque creatura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta*, NON POTEST *in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo* (*loc. cit.* a. 1.). Qua in re adversarii secum ipsi non cohaerent, quum praemotionem quam obtrudunt, quasi ex mente B. Thomae, dicunt requiri *ad agere*, non vero ad *posse* [577, IV].

II. Non minus certum est, motionem divinam ex mente S. Doctoris requisitam ad creaturae operationem, *multiplicem* esse eamque *diversam*. Patet hoc manifestissime ex his quae ex professo tradit (3. *Cont. Gent.* c. 66, 67.), ubi QUINQUE SALTEM MODOS EOSQUE DIVERSOS expendit quibus creaturae dicuntur agere virtute divina, Deus autem esse causa operandi omnibus operantibus. Constat enim ex constanti modo loquendi S. Doctoris, perinde esse quod

creatura dicatur a Deo moveri ad agendum, quam quando dicitur ea agere in virtute divina, vel Deus esse causa operandi in ea operante. Quocirca, ut mens S. Doctoris pateat, attente considerare oportet in *singulis* testimoniis quae de hac motione ex eius operibus proferuntur, *quo determinato sensu* ea accipiantur, num generico ex. gr. vel specifico; et si specifico, utrum de hac potius quam de illa specie motionis: secus enim valde pronum foret, incurrere in fallaciam sive *accidentis*, sive *ignorationis elenchi*. Exemplo rem accipias. S. Doctor quaestionem versans, utrum voluntas a Deo moveatur ad agendum, haec habet. " Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis quod est bonum; et sine hac universali motione, homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. „ (*Summa th.* 1. 2ae q. 9. a. 6.) Certe B. Thomas hic loquitur de ea motione de qua agit ex professo in hoc articulo. Atqui in eo ex professo tractat de motione secundum quam Deus voluntatem movet, ut eius Creator et finis ultimus, quemadmodum manifeste patet legenti: talis autem motio universim complectitur *omnes modos motionis* qui eo duplici titulo Deo attribui debent respectu voluntatis humanae, quosque idem S. Doctor aperte distinguit. Ergo hoc *generali sensu* haec motio in loc. cit. accipi debet. Esto aliud exemplum. Tractat S. Doctor (Qq. Disp. *Ver.* q. 22. a. 1.) ex professo quaestionem, utrum omnia non appetant naturaliter nisi bonum. Eam eleganti plane discursu resolvit affirmative. Resolutio porro innititur huic duplici principio. Primum ducitur ex eo quod naturalia inclinantur in finem ex inclinatione cum ipsa natura ipsis indita; unde fit ut quodammodo ipsa *vadant* et non solum *ducantur* in talem finem. Secundum ex eo, quod haec inclinatio seu natura procedit a primo *motore* qui est Deus, qui quum sit ipsa essentia bonitatis, nequit *inclinare* nisi in bonum. Nemo non videt *motionem* et *inclinationem* de qua hic est sermo, esse ipsissimam *creationem*, qua res singulae propriam naturam a Creatore acceperunt. Accipitur itaque *in hoc testi-*

monio verbum *motionis* sensu valde specifico eoque determinato, quem scilicet ante declaravimus [584, I]. Quare idem S. Doctor. *Natura*, ait, *nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae*, QUA IPSAE RES MOVENTUR *in finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis morerentur ad navis formam inducendam.* (2. *Physic.* lect. 14.)

III. Minime hic sermo est de motione divina secundum quod *active* sumitur, quaeque propterea denotat ipsam actionem Dei quae unum idemque est cum eius substantia. Ut enim ante concessimus [572], hoc modo si consideretur, habet prioritatem verae causalitatis respectu omnium omnino quaecumque positiva sunt praeter Deum existentia. Atqui nullum dubium esse potest, quin multoties hac ratione consideretur motio divina a Doctore Angelico. Recole testimonia quae ante expendimus [l. c.]. Agimus itaque de motione divina *terminative* considerata, ut est aliquid receptum in ipsa creatura eique inexistens, quodque a divina virtute procedit, ut proxima eius causa efficiente: quare potius est sermo de ipso *motu* quo creatura a Deo moveri dicitur, quam de *actione* divina hunc motum efficiente, quaeque est ipsa divina substantia.

IV. Minime etiam in controversiam adducimus, utrum priusquam creatura de non operante simpliciter incipiat evadere actu operans, *praevia quadam applicatione ad agendum* indigeat eaque distincta a simplici creatione et conservatione, quaeque applicatio tribuatur Deo ut primo et principali agenti. De tali quippe applicatione S. Thomas non semel loquitur. At enim, si applicatio istiusmodi eo modo explicetur quo eam ante declaravimus [584, III], non propterea ad ullam physicam praemotionem, ut haec ab adversariis intelligitur, deveniendum foret, quod etiam loco citato notavimus. Id unum propterea inquirendum superest, utrum praeter hanc applicationem praeviam quam concedimus, alius applicationis modus ex mente Angelici admitti debeat, cui scilicet tria illa praedicata [575] conveniant, quibus ea quae *praemotio physica* dicitur, ab adversariis quos habemus, locupletari solet.

THESIS XXXI.

Praemotionem physicam, ut aiunt, quae ex mente Bannesii creatam voluntatem ad unum praedeterminet, B. Thomas disertissime reprobavit. Quae vero a S. Doctore traduntur de divina ac generali motione causarum secundarum, praeter influxum divinae virtutis creativum et conservativum, praemotionem nullam exigunt quae sit a divina cooperatione distincta.

588. ***Probatio I. partis.*** - Magnum certe praeiudicium interpretationi Bannesianae creatur ex eo quod plerique omnes, qui ipsum praecesserunt et in doctrina Angelici Doctoris peritissimi habiti sunt, longissime abfuerunt, ut tale praedeterminationis genus suspicarentur(1).

—

(1) Quid de hac re senserint discipuli B. Thomae ante Bannesii aetatem, luculenter ostendit cl. G. Schneemann in egregio opere *Controversiarum de Divinae Gratiae* etc. quod ante laudavimus [575, nota]. Procul dubio duo praestantissimi interpretes doctrinae Aquinatis, Caietanus et Ferrariensis, tam perspicue in hoc negotio loquuntur, ut nihil magis. Caietani testimonium ante exscripsimus [580, nota]. Ferrariensis vero non solum inficiatur omnino, actus liberos ullo modo cognosci posse infallibiliter in causis, *nisi quando*, ut ipse loquitur (1. *Cont. Gent.* c. 67. § Aliter etiam...) *cognoscitur* (causa) *usque ad productionem effectus inclusive quod non impeditur;* quae sententia falsa est omnino in doctrina divinorum decretorum praedeterminantium: sed haec praeterea addit in rem nostram opportunissima. " Dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab alio movetur. Et siquidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi, sicut bruta dicuntur agi in quantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum: si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem movetur ab altero sive inclinatur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive

Ceterum praestat, rem expendere ex ipsa consideratione operum Aquinatis. E multis testimoniis quae afferri queunt, quaedam tantum afferimus et ad sequentia capita revocamus.

I. In doctrina praedeterminantium, humana voluntas in signo naturae priori ad liberum exercitium suae libertatis a solo Deo movetur irresistibiliter ad actionem eamque determinatam, quae tamen actio in sententia adversariorum, non obstante tali motione, foret libera. Atqui hoc contradicit in terminis doctrinae Aquinatis. " Iudicium, ait, de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit, eligere hanc actionem vel illam, unde et dominium sui actus habere dicuntur. *Et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non*

---

agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat; sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus Sanctus nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur et ex proprio arbitrio, tamquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus Sancti inclinationem et motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid: propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum Sanctum *quodammodo* agimur, ut praecepta Dei impleamus. „ (4. *Cont. Gent.* c. 22. Edit. Rom. an. 1570.) Audiatur etiam, quo pacto praestantissimus iste interpres B. Thomae exponat prioritatem divinae motionis respectu operationum creaturarum. Postquam dixerit (1. *Cont. Gent.* c. 67.), actionem primae causae *modificari* in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae: quod, ut ipse exponit (3. *Cont. Gent.* c. 66.), intelligitur, in quantum actio primi agentis mediantibus causis secundis *ad effectum terminatur:* sequenti modo exponit subordinationem in agendo causae secundae ad causam primam. " Causa prima producens effectum mediante causa secunda non *in aliqua priori duratione* attingit effectum, in qua non attingatur a causa secunda, licet dicatur prius agere, *in quantum secunda non agit nisi virtute primae:* unde non oportet, ut effectus *in aliquo priori instanti habeat necessitatem a causa prima*, sed SIMUL PRODUCTUS A CAUSA NECESSARIA ET CONTINGENTE, propter causae secundae contingentiam et ipse contingentiam habet. „ (1. *Cont. Gent.* c. 67.)

determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus ... Ea quae dicuntur de Deo et creaturis, ut in 1. lib. dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur: et ideo electio salvatur in Deo hoc modo, quod abiiciatur id quod imperfectionis est, retento eo quod ad perfectionem pertinet. Quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est, et accidit libero arbitrio, prout est in natura ignorante; unde secundum hoc in Deo non salvatur: sed quantum ad hoc, quod *determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a se ipso;* unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam in littera dicitur, quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur ... Dicendum quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem. *Unde in rebus naturalibus operatur, sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem: in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio rationis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur.* „ (2. *Dist.* 25. q. un. a. 1. corp. et ad 1, et 2.) In recitato testimonio manifeste B. Thomas declarat, quid sit de ratione liberi arbitrii, *universe ac generaliter*, prout scilicet invenitur sive in Deo sive in creaturis, et *secundum quod eius modus agendi distinguitur a modo agendi rerum naturalium:* id vero, ex mente S. Doctoris, in eo est, ut voluntas quae libero arbitrio dicitur operari, agat non *determinata ab alio sed a seipsa dumtaxat.* Hoc praeterea discrimen causarum naturalium a liberis derivat Angelicus ex maiore vel minore propinquitate creaturarum ad Deum. " Quanto aliqua natura, inquit, est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet, ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus vel directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare ... Natura igitur insensibilis, quae ratione suae materialitatis est maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen

est in ea aliquid inclinans, sed solummodo inclinationis principium, ut ex praedictis art. 1. huius quaestionis patet. Natura autem sensitiva, ut Deo propinquior, in se habet aliquod inclinans, scilicet appetibile apprehensum; sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate ipsius animalis quod inclinatur, sed est ei aliunde determinata ... Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata; nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis: *sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa.* „ (Qq. Disp. *Ver.* q. 22. a. 4.)

II. Ex doctrina praedeterminatorum, humana voluntas, tametsi physice et irresistibiliter praedeterminatur ad ponendum actum moraliter malum, ei tamen imputatur malitia, ut auctori, atque ita culpabilis evadit. Atqui hoc etiam aperte contradicit doctrinae Aquinatis. " Dicendum, ait, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam, nisi illud cuius causa ipse est; quia non laudamur neque vituperamur, nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde, quum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentiae et voluntas actus: voluntas potentiae, *quum a nobis non sit sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius qui a nobis est.* Sed sciendum est, quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo, tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum: *et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante sed ab ipsa voluntate.* Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit per quam ad hunc actum determinatum est. *Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur: unde*

si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. „ (2. *Dist.* 29. q. 1. a. 1.) Et paulo inferius. " Ratio culpae, ait, in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus: hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, *nec ad aliquid eorum determinatur, nisi ex seipsa*, quod tantum voluntati convenit. „ (*loc. cit.* ad 2^m.) Ex quo S. Doctor deducit aliquid valde notandum in rem praesentem. Plerumque enim contingit, ut quis disponatur ad peccandum ex pravo aliquo habitu contracto vel ex passione qua cietur. Sed qua de causa, ex mente Angelici, culpatur quispiam, si huic dispositioni obsecundet? Audiatur ipse. " Aliter, ait, movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro. Si ergo dispositio per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere, et intelligere. *Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas: quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet quum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus.* „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. a. un.) Quum itaque praedeterminatio physica sit talis dispositio (1), ut nec a voluntate

(1) Consulto vocavi *dispositionem* hunc modum praedeterminationis quem adversarii fingunt. Nam *dispositio*, ait S. Thomas, *ad aliquid dicitur id, per quod aliquid movetur in illud consequendum.* (Qq. Disp. *De virtutibus in communi*, a. 1. ad 8.) Omnis porro dispositio reducitur ad genus causae quam disponit. Docet hoc idem S. Doctor. *Dispositio*, ait, *reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quae disponit materiam ad accipiendum: secus autem est de dispositione agentis ad agendum; quia illud reducitur ad genus causae efficientis.* (4. *Dist.* 17. q. 2. a. 5. solut. 1.)

nostra dependeat, nec sit in potestate voluntatis ei non consentire, manifeste consequitur, ea quae ex vi talis praedeterminationis a voluntate fiunt, adeoque actus etiam moraliter malos, ei minime imputari posse.

III. Ex mente praedeterminatorum, nihil a dignitate divinae motionis alienum magis, quam ut ea concipiatur per modum alicuius influxus de se indifferentis qui virtute causae secundae modificetur, specificetur seu determinetur (1). Atqui hoc modo se habere generalem motionem primi Motoris qui est Deus, expressa ac manifesta est doctrina Aquinatis. Praeter testimonia quae ante recitavimus [572, 573], huc facit doctrina qua exponit, quo pacto fiat ut, tametsi influxus divinus de se non tendat nisi in bonam actionem, haec tamen evadat mala ex culpa voluntatis in qua recipitur. " Necesse est, ait, omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium mo-

(1) Bannez scribens de Caietano, qui, ut [580, nota] retulimus, quasi axioma quoddam subaudit, motionem Causae primae *modificari* per causam secundam, haec habet. " Displicet quod ait, virtutem primae causae modificari per causam secundam. Quod quidem ego falsum reputo, si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Immo etiam divina voluntas omnia modificat, dum causa est universalissima et efficacissima cuiuslibet rei et quantum ad fieri et quantum ad esse et quantum ad modum. Et confirmatur. Quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo, asserere quod quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus divinae voluntatis quantum est ex parte sua manet indifferens, sed modificatur et determinatur ad distinctos effectus per distinctas causas inferiores... Et haec doctrina valde notanda est pro materia de gratia et de praedestinatione, in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat aequalem concursum et auxilium Dei determinans illud ad magis vel minus efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. „ (In 1. p. q. 19. a. 8.) Eamdem doctrinam amplexus est Didacus Alvarez. (*De Auxiliis*, Disp. 26.)

tuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde, cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum, quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium, quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Quum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens, sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est... *Sic ergo dicendum*, quod quum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa se movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum, sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata quae est actio peccati, et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum, sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. „ (Qq. Disp. *De Malo*, q. 3. a. 2.) Ex eodem principio, quod scilicet influentia primi Moventis modificetur per causam secundam, idem S. Doctor derivat, quod motio divina in causis liberis non est *irresistibilis*

qualem docent Bannesiani. " Dicendum, ait, quod Deus movet omnia secundum modum eorum, et *ideo* divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, *a natura autem rationali cum libertate* propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. *Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere:* et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine secundum illud Osee XIII., *Perditio tua ex te, Israël, tantummodo ex me auxilium tuum.* „ (*Quolib.* 1. a. 7. ad 2.) Confer alia bina testimonia quae alibi exscripsimus [363, fin.].

IV. Certum est ex omnium sententia, decretum divinae voluntatis quo eius potentia intelligitur esse in actu primo applicata ad concurrendum cum ipsis, spectare ad actum primum causae secundae atque adeo voluntatis humanae cui Deus paratus est praebere concursum necessario requisitum in eius operatione. Si itaque actus omnes creaturae, etiam liberae, in tali decreto dicantur cognosci certo et infallibiliter, eo ipso verum erit, eiusmodi actus non *in seipsis*, sed *in causa* certo et infallibiliter cognosci; prout hanc locutionem suo loco exposuimus [491, III], ut scilicet illud dicitur cognosci in causa, quod praecise intelligitur intellecto actu primo virtutis eiusdem, illud contra dicitur cognosci in seipso quod intelligitur perspecta et visa ipsa actuali operatione seu actu secundo suae causae. Iam age, solemne est in doctrina praedeterminantium, actus omnes, etiam liberos, creaturarum a Deo certa scientia cognosci in decretis quibus eius omnipotentia intelligitur in actu primo applicata ad concurrendum [489]. Ergo, in ea doctrina, actus omnes creaturarum etiam liberarum non in seipsis sed in causa sensu explicato certa et infallibili scientia a Deo cognosci dicendi sunt. Porro hac assertione nihil dissonum magis a doctrina disertissima Aquinatis, ut patet ex eius testimoniis quae agentes de divina scientia ante recitavimus [477, seqq.]. Ubique enim disertissima et constanti affirmatione docet nobiscum, quod hoc modo paucis ipse resumit (1.

Cont. Gent. c. 67. fin.). *Si unumquodque cognoscitur a Deo sicut* PRAESENTIALITER VISUM, *sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est*, SOCRATEM SEDERE EX HOC QUOD VIDETUR SEDERE. *Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria:* SI SOCRATES VIDETUR SEDERE, SEDET.

Ex his omnibus pronum erit, mea sententia, videre, tantum differre motionem divinam quam describit Aquinas a praedeterminatione a Bannesio excogitata, quantum interest inter album et nigrum.

589. ***Probatio II. partis.*** Argumentum quo generatim adducor ad hoc asserendum, est quia S. Thomae doctrina de generali dependentia creaturarum a Deo, tota quanta est, huc redit, quod scilicet virtus divina seu potentia, quae unum idemque est cum eius substantia et actione, concipi debeat, ut principium per se et immediate effectivum rei cuiuslibet ab eo distinctae, sive quantum ad esse, sive quantum ad posse, sive quantum ad agere. Atqui ad hoc oppido sufficit influxus divinae virtutis creativus, conservativus, et cooperativus. Ergo praeter mentem S. Doctoris obtruditur genus aliud motionis a praedicto influxu distinctae.

Huius argumenti assumptio satis patere potest ex his omnibus quae huc usque disseruimus, in hac Disputatione praesertim. Propositio vero ostenditur ex his quae D. Thomas tradit *Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5.; 2. *Dist.* 37. q. 1. a. 2.; Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 7. Seligo haec tria loca, tum quia ibi ex professo tractatur haec quaestio, tum quia collectim continent quaecumque alibi sparsim inveniuntur dicta a S. Doctore ad hanc rem pertinentia.

I. Et ad primum testimonium quod spectat ex. 1. p. Summae theologicae, ibi ex professo expendit S. Thomas, quotuplici modo Deus dicatur operari in omni operante. Porro in fine articuli his verbis resumit doctrinam in eo traditam. *Deus non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis om-*

nium, ut dictum est. Iam age, quo pacto in corpore articuli B. Thomas exposuit et probavit hanc *applicationem* creaturarum ad agendum verbis recitatis significatam? De hoc enim tota vertitur praesens controversia. Audiatur ipse. *Quia forma rei est intra rem, et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae Deo attribuuntur quasi operanti in natura, secundum illud* Iob. X. 11., *Pellibus et carne vestisti me, ossibus et nervis compegisti me.* Nemo non videt, hoc unum sic probatum iri, et quidem efficacissime, scilicet non solum esse et virtutem agendi cuiusque naturae, sed omnem etiam operationem ipsius a Deo procedere, ut immediato suo principio effectivo: siquidem ipsa quoque operatio participat de esse, cum sit ens aliquod in rerum natura.

II. Alterum testimonium ex 2. Sent. luculenter etiam eamdem rem declarat. Hic etiam ex professo tradit doctrinam de generali dependentia creaturarum a Conditore. Ostendit autem, omne ens a Deo esse, secundum quamcumque rationem essendi, propterea quia, praeter Deum, cetera omnia participant aliquod esse quod non est idem quod ipsa sunt: quam rationem nos adduximus et declaravimus [518]. Proponit vero sibi sequentem obiectionem. " Cuiuscumque agentis operatio reducitur in aliquod aliud agens, sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quaedam sunt quae per seipsa agunt, quae scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis, sicut in causam. Sed operationes illae entia quaedam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata. „ (*loc. cit.* 5. obiect.) Hic profecto locus est tradendi doctrinam de essentiali subordinatione in agendo creaturae a Conditore. Audiatur itaque, quo tandem, ex mente S. Doctoris, redit eiusmodi dependentia. *Ad quintum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet quod in primum agens, sicut in causam, reducatur.*

Quamvis enim huiusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium iudicium actus suos determinant, non tamen a se habent quod agant sed a primo agente, QUOD EIS ET ESSE ET POSSE ET AGERE CONFERT. Iam age, patet omnino, totum hoc quod hic postulat B. Thomas, esse undequaque verum, si et substantiam, et facultates, et operationem omnem creaturarum concipiamus et dicamus esse effectus immediate procedentes a divina virtute, tamquam a proximo et proprio, etsi non unico, eorumdem principio effectivo: sic enim verissime Deus dicetur creaturis conferre *et esse et posse et agere*, quod totum et unice hic vult S. Doctor.

III. Venio nunc ad postremum testimonium quod nonnullis difficultatem facessit, sed, re attentissime considerata, quae huc usque diximus, mea sententia, inde confirmantur potius, nedum infirmantur. Quaerit ibi S. Thomas, an et qua ratione *in operatione naturae* intermisceatur etiam divina operatio, seu, quod perinde est, an et qua ratione a divina virtute procedat effective quaecumque naturae operatio. Conclusio S. Doctoris haec est. *Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit.* Atqui haec omnia vere et proprie locum habent, si et esse et posse et agere cuiusque creaturae tribuantur Deo, ut *primo* et *principali* agenti, per se quidem et immediato. Et quod spectat duos priores modos res patet, nec est controversia. Quare tertium et quartum modum examinare oportet.

Iam age, quod spectat imprimis *applicationem ad agendum* quam eo loci commemorat B. Thomas, optima ratione intelligitur de applicatione illa praevia qua virtus quaelibet causae secundae indiget, ut constituatur in actu primo proximo suae operationis, et quam ante descripsimus [584, III]. Atqui talem applicationem, ut ibidem notavimus [585] minime oportet esse distinctum quidpiam ab immediato et cooperativo influxu quo a Deo procedunt actiones causarum secundarum, quarum activitas scilicet

praerequiritur ad actum primum proximum alterius causae constituendum (1).

(1) Hoc intelligere oportet non solum de diversis causis supposito distinctis, verum etiam de diversis facultatibus unius eiusdemque naturae, immo vero de una eademque facultate secundum diversos actus. Exemplo sit humana voluntas. Haec, ut passim distinguit B. Thomas, operatur quandoque ut *natura*, quandoque ut *voluntas*: primum attenditur in motibus indeliberatis quibus voluntas naturali suo pondere fertur in bonum seu beatitudinem, ut sic apprehensam; alterum vero in motibus deliberatis. Quum vero posteriores isti motus fundentur in prioribus, ut S. Doctor animadvertit (*Summa th.* 1. p. q. 82. a. 1., q. 83. a. 4., et alibi passim), hinc prius voluntas movetur ut natura, ut possit moveri ex deliberatione. Constat autem, motus qui ex naturali instinctu procedunt, specialissima quadam ratione tribui Deo, et in his causae secundae potius dicuntur agi quam agere. Quod clarissime declaravit Angelicus his verbis. " Aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter. Uno modo, sicut *seipsum ad finem movens*, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, *quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium*, quae est facultas voluntatis et rationis: illa vero quae ratione carent, tendunt in finem *propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis.* „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 1. a. 2.) Etsi vero hic secundus modus agendi consideratur eo loci a S. Doctore tantum in creatura irrationali, habet tamen veritatem etiam in creatura rationali seu intelligente in primis suis operationibus in quas prorumpit ex naturali determinatione. " Quamvis intellectus noster, ait S. Doctor, ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. *Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 18. a. 3.) Ex his facile deducuntur tria valde notanda. Primo, verissima quadam ratione dici voluntatem nostram priusquam libere operetur, a Deo moveri debere, et sine tali motione nullum dari locum liberae electioni. Haec autem motio est *ipse naturalis appetitus elicitus* in bonum: in eo siquidem voluntas operatur ex naturali necessitate, quae, ut definit Angelicus (*Summa th.* 1. p. q. 103. a. 1. ad 3.), *est impressio quaedam Dei dirigentis in finem, sicut necessitas qua sagitta agitur ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae.* Secundo, hoc praemotionis genus quod libentissime amplectimur, toto caelo differre a praemotione illa a solo Deo procedente quam nonnulli expiscari voluerunt in doctrina B. Thomae. Discrimen est duplex potissimum. Unum est, quia praemotio haec

Quartus vero modus divinae operationis in natura operante quem hic describit Angelicus, procul dubio ad

---

quam admittimus, est motus quidam vitalis in voluntate; est siquidem primum eius velle indeliberatum, quod proinde active procedit tum a Deo tum ab humana voluntate, etsi, ob causam expositam, specialissima quadam ratione Deo potius quam voluntati tribuatur. Contra, praemotio altera est res quaedam mortua, praevia scilicet ad omnem operationem vitalem. Alterum discrimen est, quia praemotio vitalis quam exposuimus, requiritur tantum ut voluntas de non agente simpliciter incipiat actu agere, et in actibus consequentibus non manet nisi virtute, ut ipse amor boni qui virtute manere dicitur in appetitionibus bonorum particularium. Praemotores vero quos refutamus, volunt nescio quem instinctum a solo Deo procedentem ad omnes et singulas operationes voluntatis, qui formaliter in voluntate recipiatur et multiplicetur pro multiplicatione operationum quascumque elicit. Tertio denique apparet ex dictis, applicationem ad agendum de qua S. Thomas in cit. art. 9. III. *Pot.*, si *de actione deliberatae voluntatis est sermo*, non esse aliam a praedicto naturali elicito appetitu quem descripsimus. In hanc rem facit quod S. Doctor tradit de motivo voluntatis et de modo quo movetur in tota q. IX. et X. 1. 2^{ae} Summae theologicae. " Voluntas, ait, non secundum idem movet et movetur: unde nec secundum idem est in actu et in potentia: sed in quantum vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit..... Ipsa (voluntas) movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit se ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicinam, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod *incoperit* velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. (Confer n. 349.) Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in PRIMUM MOTUM VOLUNTATIS voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Ethicae Eudemicae (c. 18.)..... Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum. „ (*loc. cit.* q. 9. a. 3. ad 1., a. 4. corp., a. 6. ad 3.) En ab eodem B. Thoma graphice descriptam applicationem praeviam ad agendum quam requirit involuntate, et quam saepe simplici nomine motionis appellat. *Saepe*, inquam; sunt enim alia loca S. Doctoris in quibus non idem sensus huic voci inest, ut paulo ante animadvertimus.

concursum simultaneum spectat. In eo siquidem consistit ex mente S. Doctoris, quod creatura *det esse, prout instrumentaliter agit in virtute divina.* En eius verba. " Quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior: et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. *Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis, Prop.* 9., *intelligentia non dat esse nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis.* „ Tota haec ratiocinatio Aquinatis plenissime verificatur in dependentia immediata qua operatio creaturae *sub ratione entis* pendet a virtute divina, ut nos tuemur. Contra, si ad praemotionem quam vellent adversarii, transferatur, prorsus omnino enervatur. Et re quidem vera, istiusmodi praemotio tandem aliquando redit ad genus quoddam *virtutis cuiusdam fluentis* naturali virtuti creaturae *inhaerentis*, eique a Deo superadditae, in eum finem scilicet ut ea evadat actuale *principium* suae operationis. Quare si talem interpretationem paterentur recitata verba S. Doctoris, creatura operans *ageret ad esse*, prout *descripta virtute* instrueretur. Atqui certo certius

haec interpretatio plane excluditur a ratiocinatione qua utitur B. Thomas. Haec tota quanta est in eo principio nititur quod nulla creata virtus ex se agit ad esse, h. e. ut saepenumero declaravimus, tametsi vere et proprie influat esse in rem cuius est vera causa efficiens, eam tamen *per se primo* non respicit sub generali ratione entis, sed sub ratione aliqua magis contracta et speciali. Atqui praedicta virtus *fluens*, et creaturae *inhaerens*, esset procul dubio virtus quaedam creata. Ergo impossibile est, ut per istiusmodi virtutem creatura reddatur idonea ad dandum esse. Deindè id manifeste excluditur etiam ex his quae Angelicus addit in fine totius articuli. *Sic ergo*, ait, *Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum* EIUS VIRTUTE *omnis alia virtus agit.* ET CUM CONIUNXERIMUS HIS QUOD DEUS SIT SUA VIRTUS, *et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.* Meo quidem iudicio, manifestum fit ex his verbis, virtutem illam quam B. Thomas postulat ut virtus agendi naturaliter indita causis secundis corroboretur et quasi instrumentaliter evehatur ad dandum esse, minime haberi in virtute illa fluente quam adversarii tanto conatu expiscari vellent in operibus Angelici, sed esse ipsissimam omnipotentiam divinam, quae, etiam quando cooperatur cum causis secundis, earumdem actionem et effectum omnem *per se primo* semper respicit sub ratione entis participati, prout huiusmodi, ut in ipso limine huius Disputationis demonstratum habes (1).

---

(1) Confer de hac re cl. Piccirelli (*De Deo Disputationes Metaphysicae*, Disp. III. n. 177, seqq.), ubi diligenter et scite expendit quae B. Thomas docet in cit. art. *De Potentia*. Aliquantisper tamen recedo a cl. scriptore in interpretatione quam tradit n. 189. Magis enim ex mente Angelici puto esse interpretationem aliam quam amplexus sum [572].

Solvuntur difficultates

590. Non pauca testimonia Aquinatis quae adversarii in suae opinionis patrocinium accumulant, suis propriis locis examinavimus, quaeque huc usque dicta sunt, abunde sufficere cuiquam videri poterunt. Praestat tamen pauca alia seorsum expendere, ne ulla ex parte praesens inita investigatio deficiat.

Obiectio I. — Motio de qua B. Thomas, est efficacissima et indeclinabilis. *Si Deus*, ait, *movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur.* (*Summa th.* 1. 2ae. q. 10. a. 4. ad 3.) Et alibi. *Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest.* (Qq. Disp. *De Malo*, q. 6. ad 3.) Atqui eiusmodi non est, nisi per eam voluntas humana praedeterminetur ad unum.

Respondeo. *Concessa maiore, nego minorem.* Recitata testimonia B. Thomae, aliaque his gemina duplicem continent veritatem. Primo quidem eis edocemur, divinae providentiae et gubernationis ordinationem esse *certam*, ut ante docuimus [554, III]. Haec vero certitudo optima ratione explicatur [476, seqq.], quin recursus habeatur ad praedeterminationes Bannesianas. Secundo his docet divus Thomas, motionem divinam numquam deficere ab eo ad quod *actu* et *proxime* movet. Si itaque haec motio est cooperativa, habebitur quidem operatio ad quam Deus cooperatur, sed secundum quod est *modificata* per operationem causae secundae, adeoque, si sit libera, eo ipso procedet, ut a causa determinante, a voluntate ad unum non praedeterminata. Sin vero actu et proxime moveat ad aliquid huic operationi praevium, habebitur quidem hoc praevium, puta affectio in bonum ut sic, sed minime propterea consequetur *indeclinabiliter* operatio libera: talis quippe motio divina non est proxime et per se ad actuale exercitium liberae operationis, sed ad actum primum eiusdem.

Instabis. S. Thomas eo modo docet voluntatem a

Deo moveri ut *determinetur*. Sic enim inquit (*Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3. ad 5.). *Causa quae est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.*

Respondeo. Quo pacto intelligenda sit determinatio quam postulat humana voluntas, secus ac divina, ex professo declaratum habes ab eodem S. Doctore his verbis. " Nihil agit nisi secundum quod est in actu; et inde est quod oportet, omne agens esse determinatum ad alteram partem: quod enim ad utrumlibet est aequaliter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque; et inde est, quod ut dicit Commentator in 2. Physic., ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione praestituente finem illi actioni. *Sed cognitio determinans actionem et praestituens finem, in quibusdam quidem coniuncta est, sicut homo finem suae actionis sibi praestituit: in quibusdam vero separata est, sicut patet in his quae agunt per naturam.* . . . . Sic ergo patet, quod haec est differentia in agentibus, quia quaedam determinant sibi finem et actum in finem illum, quaedam vero non: nec aliquod agens finem sibi praestituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem eius quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est. Et inde est, quod iudicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam: unde et dominium sui actus habere dicuntur. *Et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus.* „ (2. *Dist.* 35. q. 1. a. 1.) Determinatio igitur quam postulat creata voluntas, fit per eius liberum arbitrium, praevia motione accepta mediante cogitatione mentis et naturali appetitu in finem, quam motionem ab eodem S. Doctore descriptam tradidimus [589, nota]. Ex quo patet discrimen voluntatis creatae a divina, quod testimonio citato in obie-

ctione brevissime Angelicus indicavit. Etenim primo, cum divina voluntas sit suum velle, non debet determinari per volitionem aliquam in se receptam. Secundo, cum in Deo velle et intelligere sint unum idemque, minime divina voluntas moveri debet ad volendum a praevia aliqua cogitatione. Tertio, cum ipse Deus sit rerum omnium principium et finis, minime concipi debet naturali quodam appetitu ab alio in bonum incitari et quasi propelli. Oppositum, quoad haec tria, contingit in humana voluntate eo quod sit *causa contingens*.

Obiectio II. — Non uno in loco B. Thomas motionem divinam exhibet ut natura et causalitate *priorem* actione secundorum agentium. *Impossibile est*, ait, *esse aliquem rectum motum in ipsa* (anima) *quem non praeveniat actio divina*. (3. *Cont. Gent.* c. 149.) Et alibi. *Omnis actio secundae causae firmatur super actione causae primae* (2. *Dist.* 1. q. 1. a. 3.). Quod iterum repetit sic inquiens. *Actio primi agentis. . . est prior in movendo, quia actiones omnium secundorum agentium fundantur super actione primi agentis.* (3. *Dist.* 23. q. 3. a. 1. solut. 2.) Similiter alibi cum ait. *Sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget: ita voluntas Dei quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et eius operatio in omni operatione naturae requiritur.* (Qq. Disp. *Pot.* q. 3. a. 7. ad 9.)

Respondeo, haec omnia veritatem habere in sententia quam tuemur, quin ulla ratione adigamur ad *praemotionem* admittendam qualem vellent adversarii. Etenim actio divina nostram *praevenit* ac multiplici quidem titulo. Nam primo quidem praecedat oportet actio Dei creantis, et de hac expresse loquitur Angelicus in secundo testimonio recitato, *ut patet ex contextu*. Praeterea, omnem actionem causae secundae necesse est praecedat tum actio divinae voluntatis qua omnipotentiam suam in actu primo applicat ad concurrendum [583, I], tum actio ipsius divinae omnipotentiae entitative et formaliter considerata [572]. Atqui huc pertinent duo postrema testimonia quae ab obiiciente

recitantur, *ut iterum manifeste patet ex toto contextu.* Denique, si de actibus bonis et liberis sit sermo, supernaturalibus praesertim, opus est praeveniamur indeliberatis illis motibus intellectus et voluntatis quibus instigamur ad bonum amplectendum malumque vitandum, quosque paulo ante descripsimus [589, nota]. De his loquitur B. Thomas. (3. *Cont. Gent.* c. 149.), ubi ex professo loquitur de auxilio gratiae quam theologi appellant *praevenientem.*

Instabis. B. Thomas motionem divinam assimilat applicationi, qua *artifex applicat securim ad scindendum*, ut ipse loquitur (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5.). Atqui in tali applicatione securis, in signo naturae priori ad suam actionem, se habet passive tantum, ut scilicet recipiat virtutem qua scindere possit. Ergo motio divina de qua S. Doctor, simili modo concipi debet.

Respondeo. *Dist. mai.* Et haec similitudo a S. Doctore urgetur in omnibus, *neg.;* et haec similitudo a S. Doctore in aliquo duntaxat assumitur quod cum naturali diversitate mobilium congruit, *conc. Conc. min. Dist. pariter consequens.*

Concedimus quidem, existere analogiam aliquam inter applicationem qua securis ab artifice applicatur ad scindendum, et motionem qua a Deo omnis virtus creata applicatur ad suam operationem. Haec porro analogia consistit in duobus, pro duplici modo applicationis quem ante descripsimus [584]. Primo quidem in eo, quod Deo ut primo et principali agenti, attribuere oportet ea quibus creaturae virtus constituitur in actu primo proximo suae operationis. Secundo vero in eo, quod creatura in operando se habet, ut causa instrumentalis, eo sensu scilicet quem declaravimus. Minime vero urgenda est haec similitudo in eo quod, quemadmodum securis antequam scindat recipere debet impulsum quo moveat, sic etiam virtus omnis creata simili quodam impulsu debeat praemoveri ad operandum. Id enim convenit securi pro eo quod est agens *inanimatum:* quare nonnisi pueriliter transferretur ad agentia *animata*, praesertim *libera.* Lege testimonium Angelici quod ante exscripsimus [573, nota].

Instabis rursus. B. Thomas cit. q. 3. *De Potentia*, haec habet. " Virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id *quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis.* „ (*loc. cit.* ad 7.) Atqui inintelligibilis videtur istiusmodi *intentio*, nisi concipiatur ut vera quaedam *praemotio physica*, qualis ea est quam nos impugnamus.

Respondeo. *Conc. testimonium, et nego absolute minorem.* Tantum abest, ut haec verba Aquinatis in patrocinium afferri possint praemotionis quam reiecimus, quin potius unice veritatem habent in divina cooperatione quam descripsimus. Patet hoc ex his quae immediate sequuntur. Sic enim pergit Aquinas. " Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem *vis* QUA AGIT AD ESSE UT INSTRUMENTUM PRIMAE CAUSAE, *nisi daretur ei quod esset universale agendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse. Unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri* NON POTUIT QUOD OPERARETUR ABSQUE OPERATIONE DIVINA. „ Ex his verbis manifestum fit, *intentionem* illam de qua B. Thomas in re praesenti, pertinere ad quartum modum quo in corpore articuli docuit Deum in natura operari. Hic porro modus, ut ante ex doctrina eiusdem Angelici declaravimus [189, III], procul dubio spectat ad divinam cooperationem seu concursum simultaneum, non vero ad aliquid in virtute creaturae receptum eiusque actioni physice praevium. Accedit quoque in favorem huius interpretationis similitudo adhibita a S. Doctore. Sic enim praedictam actionem *instrumentalem* creatura exercet agendo in esse, quemadmodum virtus naturalis agit in opus artis, prout huiusmodi. Atqui nota

est sententia eiusdem Aquinatis sic aientis: *Non autem perficit instrumentum actionem, nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum* (*Summa th.* 3. p. q. 62. a. 1. ad 2.). Recte autem eiusmodi intentio dicitur a beato Thoma non habere *esse fixum* sed quodammodo *fluens*, quia tandem aliquando ea nihil aliud est, nisi ipsa actualis dependentia actionis creaturae a virtute divina coagente [581]: patet autem, eiusmodi dependentiam non habere esse fixum, sed tamdiu manere, quamdiu manet ipsa creaturae actio. Hinc S. Doctor in recitata solutione hoc tantum concludit. *Sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur* ABSQUE OPERATIONE DIVINA.

Urgebis denuo. B. Thomas (3. *Cont. Gent.* c. 66.) haec habet. *In ordine ad causandum esse, complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Atqui cooperatio divina sive concursus simultaneus non dat complementum virtutis agentis secundi. Ergo creatura ut agat ad esse, debet praevie moveri a Deo.

Respondeo. *Conc. mai. Neg. min. Complementum* illud de quo in recitato testimonio loquitur Angelicus, est ipsamet operatio secundi agentis, quae complet virtutem ipsius, ut actus secundus complet actum primum. Patet manifeste haec interpretatio, si integrum testimonium recitetur. " Ultimum, ait, in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum. est illud in quod potest ex virtute agentis primi: *nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi.* Quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse: quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu, et *comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad actum ipsum.* Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis. „ Haec Angelicus. Unde manifestum est, hic esse sermonem de eo complemento quo virtus creaturae de *agente in potentia*, seu in actu primo, evadit *agens in actu*, seu in actu secundo. Constat autem, actum secundum potentiae operatricis esse ipsam operationem, quae certe eli-

citur a creatura in virtute primi agentis, ut fatemur omnes.

Obiectio III. – S. Thomas notissimum illud principium, *Omne quod movetur, ab alio movetur*, quandoque interpretatur de motione praevia ab alio recepta, ut videri potest ex his quae tradit (*Summa th.* 1. 2ae. q. 9. a. 4.). Ergo, ex mente S. Doctoris, huius proloquii veritati minime satisfacit concursus simultaneus quem nos admittimus.

Respondeo. *Conc. antec. Neg. conseq.* Ad huius rei intelligentiam notandum est, recitatum proloquium dupliciter accipi posse, et utroque modo veritatem habere, tametsi *non aeque immediatam*. Primus sensus est, quem in Philosophia Prima tradidimus [573]. Si hoc modo accipiatur, eius veritas est ex terminis immediate certa et evidens, adeoque inter axiomata merito recensetur, eoque sensu illud usurpavimus in demonstratione divinae existentiae quam suo loco adhibuimus [389]. Patitur praeterea hoc pronuntiatum alium sensum eumque magis restrictum et determinatum, et est praecise quo illud interpretatur Angelicus in articulo in obiectione citato aliisque locis parallelis. Huc redit, ut scilicet *quotiescumque virtus aliqua de non agente* SIMPLICITER, INCIPIT *evadere actu agens*, indigeat moveri praevia aliqua motione alterius moventis. Etiam hoc verum est, sed eo modo quo id explicat idem D. Thomas cuius doctrinam ante retulimus [184, III] eamque magna ex parte desumptam praecise ex articulo qui obiicitur. Atqui non inde emungitur quidpiam in favorem praemotionis eo sensu intellectae quem reprobamus. Ceterum observa, non esse aeque immediatam veritatem huius proloquii in hoc altero sensu accepti ac si primo modo intelligatur. Ea siquidem dependet ex duplici alia veritate, adeoque dici non potest immediate ex terminis nota. Nam si de causis naturalibus sit sermo, eatenus verum est, eas praevia aliqua motione seu applicatione indigere, ut operari *incipiant*, quia ipsae sunt causae *necessariae*, quae propterea si non agunt, id procedit ex defectu alicuius praerequisiti. Ergo ut de non agentibus incipiant evadere actu agentes, praerequiritur

activa motio alterius agentis, ut *tale praerequisitum* recipiant. Si vero agatur de voluntate libera, eatenus etiam in ea locum habet praedicta necessitas alicuius praeviae motionis seu applicationis, quia operatio libera voluntatis creatae praeveniri debet, tum a cogitatione intellectus, tum ab indeliberato motu ipsiusmet voluntatis: intellectus autem et voluntas cum incipiunt sic operari, operantur ut causae naturales adeoque necessariae, in quibus, ut paulo ante diximus, praerequiritur activa motio alterius agentis qua de otio transferantur in actum.

SECTIO XII.

De effectibus supermundanis divinae gubernationis.

591. **Argumentum.** — Tractandam hic suscipimus quaestionem quae *De miraculis* inscribi solet. In hunc locum hanc tractationem reservavimus, quia nullus videtur opportunior ad eam pro dignitate resolvendam. Imprimis enim ea minime potest, ut par est, agitari, nisi praesupponantur quae de perfectionibus divinis in praecedentibus disputationibus praeiacta fuere. Quare hoc loco si tractetur, eius resolutio evadet longe facilior simul ac solidior. Dein vero nemo non videt, eam rem per se omnino pertinere ad tractatum de *divina gubernatione*, quem in praesenti Disputatione prae manibus habemus, qui propterea mancus atque imperfectus foret, si ex hac parte deficeret. Quare B. Thomas eo loci, *de divina providentia* scilicet, quaestionem praesentem pertractat (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 6, 7, 8.; 3. *Cont. Gent.* c. 99, seqq.). Accedit etiam quod haec postrema pars Metaphysicae attingit ipsa limina Theologiae revelatae, quae tota est de supernaturali rerum ordine. Quandoquidem ope miraculorum Deus potissimum humani generis mentem e naturali ad super-

naturalem ordinem evehere solet, quae propterea sunt quasi anulus quo utriusque ordinis operum series a divina providentia mutuo connectitur.

592. **Ordo naturae eiusque contingentia.** - Iam age. ad hanc considerationem devenientes, ante omnia praestituere oportet notiones quasdem et principia, quae ceteroqui facile capiuntur ex dictis. Ac imprimis, e multiplici acceptione qua *naturae* nomen usurpari solet, ea in praesenti nobis erit usui, qua initio [4] naturam descripsimus, ut est scilicet principium internum motus sensibilis. De substantiis propterea sermo erit quae adspectabilem hanc mundi machinam componunt, prout ex interna inclinatione cuique insita moventur atque operantur. Mutuus nexus et dispositio qua diversae substantiae eiusmodi aptantur invicem secundum praedicta principia cuique indita ut intra genus suum se se explicent et perficiant, ordinem illum constituit qui *physicus* seu *naturalis* appellatur. Hunc porro ordinem, absolute et simpliciter loquendo, non necessarium sed contingentem esse, iam alibi demonstratum dedimus [393, 503]. Ex quibus locis patet etiam, triplici potissimum titulo eiusmodi contingentiam asseri debere. Nam primo quidem ipsa existentia rerum quae in hunc ordinem coadunantur, contingens est, non necessaria: sunt enim res factae, earumdemque effectio ex libera Dei voluntate procedit. Dein vero, etiam supposita hac existentia, necessarium minime est sed contingens, quod eae fuerint primitus ita dispositae ut iste praecise ordo efflorescerent quem modo contemplamur: magnam siquidem partem exurgit ex locali motu qui non necessario procedit ex naturis harum rerum, sed est ipsis plane adventitius, quemadmodum contingit in artificialibus. Tertio denique, ipsa consecutio actualis effectuum, qui supposita primaeva institutione mundani ordinis habentur, non est undequaque necessaria: dependet enim ex divina conservatione et cooperatione, in qua duplici operatione Deus liber est, etsi, ut mox dicemus, constanti legum ordinatione suae voluntatis consilium exequatur.

593. **Naturae leges quae dicantur. Leges cosmicae.** —

Determinationes principiis naturalibus rerum mundanarum per se insitae ut sic et non aliter moveantur et operentur iuxta finem sibi debitum seu proportionatum, communi loquendi more *leges naturae* seu *physicae* nuncupantur. Sumitur haec locutio secundum analogiam quamdam cum lege proprii nominis, qua voluntas libera ex superioris praecepto adstringitur ad sic operandum vel non operandum. Ut enim eleganter discurrit Angelicus: " Lex est directiva actuum qui conveniunt subiectis gubernationi alicuius: unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quaecumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis huiusmodi res: nam huiusmodi irrationales creaturae non agunt se ipsas, sed ab aliis aguntur... Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subiiciantur: rebus autem rationalibus sibi subiectis potest imponere legem, in quantum suo praecepto vel denuntiatione quacumque imprimit menti earum quamdam regulam quae est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subiecto, ita etiam Deus imprimit toti naturae, secundum illud Ps. 148., *Praeceptum posuit et non praeteribit.* „ Et paulo inferius. " Hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci, quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est. „ (*Summa th.* 1. 2^{ae} q. 93. a. 5. corp. et ad 1.) Sunt qui ab his legibus distinguendas esse aiunt leges *cosmicas* seu divinae providentiae, quibus scilicet non tam ipsius naturae sed auctoris potius naturae operatio quasi adstricta exhibetur, non certe ex extrinseco aliquo agente, sed ex dictamine suae sapientiae et bonitatis. Vide Tongiorgi (*Cosmol.* lib. 4. c. 1. a. 2). Equidem censeo, hanc distinctionem rite adhiberi, quatenus hae universaliores quidem sunt, ut quae locum etiam habent in natura spirituali et quoad ipsum ordinem supernaturalem de quo theologi. Ceterum si de rebus ma-

terialibus sit sermo, et in ordine ad finem sibi debitum seu proportionatum, non videtur esse necessaria admodum. Etsi enim plura quae ad has leges cosmicas pertinere dicuntur, a Deo potius quam a natura *effective* proficiscuntur, quatenus tamen in his Deus operatur ut naturae auctor et provisor, ea sunt semper secundum ipsius naturae exigentiam et proportionem: naturam vero in praesenti accipimus prout est principium non modo activum sed passivum etiam sui motus [4, 2°]. Quocirca has etiam leges sub usitato nomine legum *physicarum* comprehendimus, prout scilicet, ut dictum est, sermo habetur de praesenti ordine quem *naturalem* appellavimus, praesertim cum non Deus ipse, sed natura tantum legi dicatur subiici.

594. **Quanta sit necessitas eventuum quae e praedictis legibus enascitur.** – Tamquam effectus proprius cuiusque legis habetur necessitas quaedam qua res cui lex imponitur, obligatur seu adstringitur ad sic operandum vel non operandum. Haec necessitas, prout vim suam exerit quatenus est ratione cognita ac respectu voluntatis liberae operantis, *moralis* nuncupatur: *physica* vero, secundum quod inest ipsi principio actionis, ut quod suapte natura non est indifferens ad plura sed determinatum ad unum. Patet autem, ad hunc alterum necessitatis modum revocandam esse eam quae ex naturae legibus proficiscitur. Ut autem ea quanta sit, penitius intelligatur, haec tria diligenter observa.

I. Haec necessitas non est eiusmodi, ut eius oppositum sit *interne* ac *logice* impossibile. Talis quippe impossibilitas oritur ex ipsa essentiali ratione subiecti et praedicati, ut quae implicant esse et non esse simul [*Pr. Ph.* 565]. Id vero asseri minime potest de eventibus qui ex legibus physicis enascuntur. Referuntur enim ad ordinem actualitatis. Atqui in tali ordine solus Deus necessitate fruitur cuius oppositum interne et logice est impossibile. Hinc patet, necessitatem omnem quae ex his legibus enascitur, esse semper necessitatem quamdam *ex suppositione* et *relativam:* nimirum ex suppositione prae-

sentis ordinis physici a Deo instituti, et relative ad virtutem causarum ex quarum mutua connexione et dependentia ordo praesens efflorescit.

II. Age vero, si eventus quos consideramus, referuntur ad causas naturales, prout hae sunt constitutae in actu primo proximo suorum motuum operationumque, veri nominis necessitas eaque antecedens in eis cernitur: unde hoc modo, ut alibi diximus [553, I], talis necessitas dicitur quandoque *fatalis*. Ratio plana est. In hoc enim effectus naturalium causarum differt ab effectibus causarum liberarum, quod in illis, secus ac in istis, actus secundus separari minime potest ab actu primo completo seu proximo, cum scilicet causa consideratur ut est instructa omnibus praerequisitis ad agendum. Adverte autem, inter haec praerequisita connumerari etiam debere decretum applicativum in actu primo divinae omnipotentiae ad concurrendum [583, I].

III. Quod si consideretur iste ipse actus primus quem modo descripsimus, et quaeratur, an necesse sit (supposita semper primaeva institutione praesentis mundani ordinis), causas naturales omnibus praerequisitis instrui quibus in actu primo proximo suorum motuum et operationum constituuntur; distinguere ulterius oportet. Ex his enim praerequisitis quaedam dependent ex praevio motu vel operatione aliarum causarum naturalium; alia vero a Deo, ut est maxime conservatio cuique rei proportionata et concursus oblatus. Si primo modo res consideretur, patet eandem necessitatem hic elucere ac haberi diximus in notatione praecedente: talia quippe requisita antecedente etiam necessitate procedunt ex motu ac operatione causarum naturalium, earum scilicet quibus subsequentes applicantur ad agendum. Quod si alio modo res consideretur, necessitas etiam quaedam *secundum quid* asseri debet. Nimirum, supposito decreto libero divinae voluntatis praesentem ordinem instituentis, ipsa ratio divinae sapientiae postulat, ut Deus sic in natura operetur, ut hic ordo veram constantiam et stabilitatem prae se ferat congruentem principiis inditis rerum singularum. Etsi enim, ut mox demon-

strabitur, expedit ut aliqua quandoque exceptio seu derogatio contingat, creationis fini nullo modo provisum foret, si quacumque de causa et continuae mutationes eiusmodi evenirent. Sic enim magna existeret confusio, nec homo ad quem ordo physicus refertur, ullum ex eo emolumentum capere posset: omnis siquidem fere certitudo physica corrueret [*Pr. Ph.* 230, seqq.]. Ob rationem consimilem, communi naturae sensu nemo est qui non reprobet societatem in qua nulla lex fixa et stabilis foret, sed inconstanti cuiusque arbitrio omnia regerentur. Atque ita rem habere experientia luculentissima edocemur: id enim unde maximopere commendatur pulcritudo quam admiramur omnes in adspectabili hoc universo, est ipsa summa stabilitas et constantia qua viget: unde pronuntiatum communi calculo receptum, *Leges naturae sunt constantes.*

595. **Cursus naturae. Quaestio decidenda.** - Constans consecutio eventuum secundum praedictas leges proveniens, is est quem *naturae cursum* appellant. De huiuscemodi cursu tota movetur quaestio, in cuius gratiam notavimus quae praecedunt. Disputatur scilicet, num supposita primaeva institutione mundani ordinis, quae secundum naturae cursum constanter fieri debere praemisimus, adeo fixa sint oportet, ut Deus numquam et nuspiam tali cursui derogare valeat, quemadmodum exempligratia minime derogare potest de generali ordine dependentiae qua omnia in ipsum tamquam in primum principium atque ultimum finem ordinantur. Uti vides, sermonem instituimus de his ad quae naturae cursus se protendit, quae tamen aliter fiunt quam nata sunt fieri. Quocirca huc non referuntur quae per se spectant ad gratiae ordinem, seu iustificationis (1). Etsi enim haec sunt strictissimo ac propriissimo

(1) " Creatio et iustificatio impii, etsi a solo Deo fiant, non tamen proprie loquendo, miracula dicuntur: quia non sunt nata fieri per alias causas, et ita non contingunt praeter ordinem naturae, cum haec ad ordinem naturae non pertineant. „ S. Thomas (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 7. ad 1.).

nomine supra omnem naturae exigentiam et facultatem, adeoque supernaturalia simpliciter, minime derogatione constant aliqua legum naturalium, sed excellentiorem alium ordinem constituunt perfectionis ad quam nulla invenitur potentia in natura nisi quae pure *obedientialis* dicitur [*Pr. Ph.* 564]. In hac porro quaestione agendum est non solum adversus atheos et pantheistas omnes, verum etiam contra deistas qui vel inficiantur Deum specialem providentiam habere rerum humanarum, vel odio in christianam religionem permoti, dubia et difficultates undequaque adsciscunt, ut ipsam divinae revelationis possibilitatem quasi rem chimaericam traducant.

THESIS XXXII.

Nihil retat, opera quaedam sensibilia praeter naturae ordinem divinitus fieri, quaeque iure optimo miracula nuncupantur.

596. ***Demonstratio I. partis.*** — Paucis verbis eam sic proponit B. Thomas. " His tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus; vel quantum ad esse, in quantum aliquam novam formam inducit rebus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae, aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem, in quantum retinet operationes rerum naturalium, ne agant quod natae sunt agere. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 1.)

Et re quidem vera, patet ex praecedentibus, praesentem naturae ordinem a Deo procedere agente ex consilio suae divinae voluntatis. In divina autem voluntate respectu operum ad extra nulla necessitas agendi concipi

potest quae sit absoluta et antecedens, sed consequens dumtaxat et ex suppositione [503]. Haec vero duplex est, tametsi ex eodem fonte oriatur, ex immobilitate scilicet divini consilii. Altera consistit in morali constantia divinae voluntatis, quae nihil de novo velle incipit, sed quaecumque vult, ab aeterno sic esse voluit [447, II]. Altera vero enascitur ex fine. Etsi enim Deus sit plane liber in eo fine appetendo, si tamen illum serio et efficaciter vult, impossibile est, ut non velit ea sine quibus finis obtineri non potest: hoc enim perinde esset atque idem velle et nolle simul. Unde haec etiam necessitas oritur, ut dictum est, ex immobilitate divini consilii. Si itaque Deus minime operari posset quidpiam praeter institutum naturae ordinem seu cursum, ergo istiusmodi impossibilitas ex alterutra necessitate modo descripta duci deberet. Atqui id minime verum est. Ergo nihil prohibet, quominus opera quaedam sensibilia praeter naturae ordinem seu cursum divinitus fiant.

Probatur ultima assumptio. Ac primo quidem manifestum est, nihil plane deperire in ea hypothesi de morali constantia divinae voluntatis. Ut enim notavit Angelicus: " Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando aliter ex causa esset facturus. Unde cum praeter hunc ordinem agit, non mutatur. „ (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 6. ad 3.) Manifestum est etiam, eiusmodi opera praeter naturae cursum divinitus effecta nulla ratione contrariari, immo vero convenire maxime cum fine a Deo serio et efficaciter intento in molitione rerum. Hic enim consistit in manifestatione divinarum perfectionum quae relucet in ordine totius universi, ac potissimum in earumdem cognitione et laude quae a creaturis rationalibus habeatur [523, seqq.]. Atqui huic fini nedum opponitur, sed congruit oppido, ut eiusmodi opera contingant aliquando. Ut enim rursus ait Angelicus: " Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad sa-

lutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi. „ (Qq. Disp. *loc. cit.* ad 21.) Et alibi. " Divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine providentiae suae praeiudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum. Nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur: ex hoc enim apparet, quod ordo rerum processit a Deo, non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem. „ (3. *Cont. Gent.* c. 99.)

Confirmatur haec demonstratio luculentissime a posteriori. Nisi enim quis vel in historia hospes plane ac peregrinus, vel omnino scepticus esse velit, minime inficiari potest, quaedam portenta istiusmodi reipsa contigisse. Ab esse autem ad posse valet illatio, ut notum fert adagium. Certe equidem omnes fere gentes facta id genus in gratiam suae religionis sibi vindicare consueverunt. Ea propterea fieri posse crediderunt.

597. ***Demonstratio II. partis.*** — Ostendendum est modo, facta eiusmodi recte *miracula* appellata esse ac appellari debere. Id porro nitide etiam sic declarat Aquinas, quo certe nemo verius ac profundius praesentem materiam tractavit. " Miraculi nomen, ait, a *mirando* est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in princ. Metaph.: quorum unum est quod causa illius quod admiramur, sit occulta; secundum est, quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium eius debere esse quod miramur; sicut aliquis posset mirari, si videret ferrum ascendere ad calamitam ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu tendere debeat deorsum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo secundum se; alio modo quoad nos. Quoad nos quidem quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi, nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis:

et ex hoc contingit, quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri; sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel per experimentum, non miratur praedictum effectum, ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cuius causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet: et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, *quasi habentia in se admirationis causam*. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur (1): et *ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula: ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia.* „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 2.)

598. *Coroll. I.* — **Miraculi definitio ac divisio.** — Ex dictis patet, miraculum recte sic definiri: *Opus sensibile praeter naturae cursum divinitus patratum.* Pro triplici vero modo quo haec portenta naturae ordinem seu cursum praetergrediuntur, ea dicuntur fieri, vel *supra*, vel *contra*, vel *praeter* naturam, ut distinguit S. Thomas (*loc. cit.* ad 3). Fiunt *supra naturam*, in quantum ipsa forma mi-

(1) Scite hac in re animadvertit cl. D. Palmieri (*Instit. Philos.* Theologia th. L.), causam admirationis non esse occultationem existentiae causae: quin immo quum Deus miracula operatur, nihil est magis obvium hominibus causas secundas ignorantibus, quam statim cogitare Deum eique unice asserere phaenomenon. Est itaque causa admirationis occultatio *modi* dumtaxat quo causa agat: unde B. Thomas loc. cit. oculatissime dixit, causam occultissimam et remotissimam a nostris sensibus esse divinam, propterea quia *in rebus omnibus secretissime operatur:* quibus verbis aperte significavit, occultationem quae est causa admirationis, in re praesenti referri non ad causae existentiam, sed ad modum eius agendi.

raculose a Deo inducta, a natura induci non potest; vel absolute, ut forma corporis gloriosi; vel relate ad aliquod subiectum, ut est vita in mortuo. *Contra naturam* fiunt ea ad quae manet contraria dispositio in natura, ut quum in fornace Babylonica tres pueri servabantur incolumes, remanente virtute comburendi in igne. *Praeter naturam* denique miracula patrantur, quum agitur de effectibus quos natura quidem efficere potest, sed non eo modo quo per miraculum producuntur, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur, ut quum aqua in vinum versa fuit in Cana Galilaeae, vel quantum ad tempus, ut in sanatione instantanea. Hic vero observa cum eodem S. Doctore, quaedam facta eiusmodi dici contra naturam non *simpliciter*, sed tantum *secundum quid*. Quum enim nihil magis intimum sit cuique rei, quam ordo ipsius ad primam causam, hinc quidquid Deus operatur in creatura, etsi possit esse contrarium inclinationi ipsius respectu alicuius particularis ordinis, ut si ignis non comburat quae comburere deberet; minime tamen potest esse contrarium inclinationi *obedientiali* quam unaquaeque creatura habet ad suum factorem. Hinc miracula eiusmodi nequeunt operibus *violentis* accenseri. Ad rem B. Thomas. " In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videntur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae: non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis; licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quidquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam. „ (3. *Cont. Gent.* c. 100.)

599. *Coroll. II.* — **Quorsum spectet miraculorum effectio.** — Patet etiam ex dictis, quis sit proprius miraculorum finis. Certe equidem non ad ipsum ordinem *physicum* a Deo constitutum referri queunt, quatenus scilicet eiusmodi operibus Deus hunc ordinem conservare vel tueri

intendat. Perfectum siquidem artificem dedecet, ut in machina a se extructa aliquid emendare cogatur, ne dissolvatur aut fiat inutilis. Quocirca oportet, ea referantur ad ordinem *moralem*, agentium scilicet liberorum, cui ordini subordinatur ipse ordo physicus. Generatim dici possunt esse manifestatio alicuius Dei iudicii vel voluntatis circa rerum gubernationem: qua de causa solent etiam appellari *signa*. Unde egregie Augustinus. " Quis attrahit humorem per radicem vitis ad botrum facitque vinum, nisi Deus qui et homine plantante et irrigante incrementum dat? Sed cum ad nutum Domini aqua in vinum inusitata celeritate conversa est, etiam stultis fatentibus vis divina declarata est. Quis arbusta fronde et flore vestit solemniter, nisi Deus? Verum cum foruit virga sacerdotis Aaron, collocuta est quodammodo cum dubitante humanitate divinitas? „ (3. *Trin.* c. 5.) Speciatim vero ac potissimum miracula a Deo fiunt, ut iis habeatur quasi divinitatis *sigillum* in confirmationem doctrinae supernaturalis, quae scilicet e rationis principiis colligi minime potest, sed sola testificatione divina. " Quia quae sunt fidei, ait rursus B. Thomas, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinae virtutis: ut quum aliquis facit opera quae solus Deus facere potest, credantur ea quae dicuntur, esse a Deo: sicut quum aliquis defert litteras anulo Regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur. „ (*Summa th.* 3. p. q. 43. a. 1.) Et alibi. " Naturale est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. „ (*Summa th.* 2. 2ae q. 178. a. 1.) Quod etiam sic eleganter notavit Bellarminus. " Eadem est vis sigilli et miraculi. Semper enim sigillum regium notius est et firmius, quam literae Regis. Sigillum enim omnes norunt discernere, literas non omnes discernunt: et sigillum sine literis auctoritatem habet, li-

terae sine sigillo non habent. Sic etiam miraculum notius est et efficacius quam praedicatio: omnes enim qui vident caecum illuminari aut mortuum excitari, intelligunt illud esse opus supernaturale et divinum, et proinde moventur ad credendum id quod tali testimonio confirmatur. „ (*De Sacram. in genere*, lib. 1. c. 14.)

THESIS XXXIII

Opera quae naturalium legum veri nominis derogationem prae se ferant, ut principalis causa efficere non potest nisi Deus. Indubia autem criteria suppetunt quibus portenta eiusmodi cum certitudine agnoscantur.

600. ***Demonstratio 1. partis.*** — Agendum est de causa *miraculorum efficiente*. Quoniam in miraculi definitione [598] dictum est, ad eius rationem pertinere ut sit opus *divinitus* effectum, in primo adspectu videri cuipiam poterit ipsa definitione praeiudicata praesens quaestio. Res tamen ita non habet. Quum enim in opere miraculoso ipse excessus eiusdem e naturali ordine quem prae se fert, intuentium oculos percellit ac movet, ut tamquam proprium signum et quasi sigillum divinitatis agnoscatur, merito quaeri potest, an legitima ratione fulciatur eiusmodi motus et quasi instinctus quo ad Deum et ad eum unice mentem sponte evehimus, quum facinora id genus contemplamur. Probandum est igitur, ut in ipsa thesis enuntiatione dicimus, sola divina auctoritate *naturae legibus derogari posse*, adeoque nonnisi Deum censeri deberi proprium auctorem operum quae talem derogationem prae se ferant. Omissis autem aliis rationibus, quae alicui litigiosae fortasse videri poterunt, rem hanc demonstro ex fine ac suavitate divinae Providentiae. Haec itaque observa.

I. Ac primo quidem, nemini dubium esse debet, posse Deum humano generi manifestare quaedam, sua

scilicet testificatione interposita, ad quae naturalis rationis explicatio se non extendit. Si enim unusquisque, ut ut rudis, mentis suae arcana alteri manifestare potest, quanto magis ipsius mentis Creator? Hinc ulterius manifeste consequitur, adesse debere quaedam signa efficacia, quibus humanum genus divinam hanc locutionem seu testificationem sine falsitatis periculo discernere valeat: secus quippe fine suo frustraretur.

II. Iam age, inter signa huiuscemodi praecipuum locum obtinent opera seu portenta quae consideramus. Ratio huius asserti duplex est. Prima: quia, utpote sensibilia facta, sunt communi captui maxime accommodata, simulque aptissima ad mentem in Deum erigendam, ut ante notavimus cum Augustino et Aquinate [599]. Altera: quia sponte naturae eiusmodi facta ab universo humano genere accipiuntur quasi sigillum divinae virtutis, ut diximus, idque ad normam rectae rationis. Ut enim argumentatur Angelicus: " Ille solus potest legem immutare qui legem condidit: sicut patet in legibus humanis, quod solus Imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, praeter cursum naturalem agendo. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 4.) Non dubium igitur, quin inter certa signa divinae locutionis opera miraculosa optimo iure accenseantur.

III. His in antecessum praestitutis, id ulterius inde legitime consequitur, spectare scilicet ad ipsum divinae Providentiae ordinem et efficaciam, ut eiusmodi sui testimonium et quasi sigillum minime falsificetur: secus enim humanum genus, ductum rectae rationis sequendo, in errorem ineluctabilem quoad finem ultimum induceretur, quod certe est plane alienum a suavitate divinae Providentiae. Falsificaretur autem, si ab alio quam ab ipso Deo ut principali causa opera id genus divina Providentia sineret. Ergo quantacumque sit naturalis virtus causarum secundarum quarumcumque, spiritualium licet, non usque eo se protendit, ut in effectibus eiusmodi non divino sed suo nomine operentur. Hac ratione B. Thomas probat,

nulla patrandorum miraculorum potestatem a Deo concessam esse diabolo. *Quum operatio miraculosa*, ait, *sit quoddam divinitatis testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis; si daemonibus, quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret, quod divinam bonitatem non decet.* (*loc. cit.* a. 5.)

601. ***Demonstratio II. partis.*** — Duplex quaestio fieri potest, si de operibus id genus agatur, ut cum certitudine dignosci possint. Prior est *facti;* altera *iuris.* Nimirum potest quaeri imprimis, an reipsa contigerit eventus, puta quod mortuus quispiam rursus vivere incipiat, vel contra inanis quaedam illusio sit aut commentitia. Secundo vero, veritate facti supposita, inquiri potest in eius qualitatem, utrum scilicet eo vera contineatur derogatio certae alicui legi ordinis naturalis, vel contra de re tantum agatur, insolita quidem, sed ex occulta quadam et nondum perspecta naturae lege profecta. Age iam, non desunt criteria eaque indubia ad utramque propositam quaestionem cum certitudine decidendam. Et re quidem vera

I. Priori quaestioni resolvendae, facti scilicet, satis superque est tum naturalis evidentia tum aliorum testimonium sufficiente auctoritate communitum. Ut enim de aliorum factorum sensilium existentia, sic etiam immediata sensuum experientia certiores effici possumus, utrum ex. gr. Titius reipsa nunc vivat qui nudius tertius mortuus erat, an reipsa nunc videat qui a nativitate caecus erat, et ita porro. Qui vero facta eiusmodi sic exceperunt, possunt optime ea testificari in iis rerum adiunctis in quibus aliorum testimonium fidem mercatur omne prudens excludentem dubium. Nec refert, quod de facto agatur naturae facultatem excedente. Ut enim in Logica monuimus [315], quod factum sit eiusmodi, non propterea desinit esse sensibile et facile cognitu, quin ipsa insolentia facti in causa est, ut attentionem magis percellat, adeoque facilius removeantur errorum causae quae in oscitante rerum observatione testimoniorumque examine haberi solent.

II. Ad alteram vero quaestionem solvendam quam ad

ius seu qualitatem facti pertinere diximus, minime sane requiritur ut *positive* cognoscatur, quousque natura universa legesque ei inditae progrediantur: satis enim superque est dignoscere, quae causae naturales de facto intervenerint idoneae ad influendum in facinora eiusmodi, earumdemque vel unicam legem existere, secundum quam hi effectus evenire debuissent, quaeque in casu particulari minime observata conspiciatur. Atqui manifestum est, id cum certitudine dignosci posse. Patet hoc in his quae *supra* vel *contra naturam* fiunt [598]. Quod vero spectat quae sunt dumtaxat *praeter naturam*, potest etiam nonnunquam certo constare, sic ea contingere, ut *sufficiens ratio facti sit voluntas facientis*, quemadmodum de operibus mirabilibus ait B. Augustinus (Ep. 3. *ad Volusianum*), ut sunt ea quae in instanti ac solo voluntatis imperio fiunt, sicut Christus Dominus consuevit miracula efficere. Materia quippe soli Creatori obedit ad nutum [158. obiec. I].

602. *Scholium I.* — **Qua ratione Sancti Deo cooperentur seu ministrent in effectione miraculorum.** Etsi soli Deo ut auctori tribuere oporteat miraculorum effectionem, nihil tamen vetat, ei per modum causae instrumentalis seu misterialis cooperentur Sancti homines vel Angeli. Sic enim operantur *ob* et *per imperium divinae voluntatis:* quare operatio miraculosa non desinit esse signum seu sigillum divinae veritatis. Docet autem Angelicus (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 4.), id fieri posse tripliciter. Uno modo, *precibus impetrando*. Alio modo, *materiam disponendo* ad hoc ut miraculum fiat, ex. gr. pulveres demortui colligendo qui divina virtute reducatur ad vitam. Tertio modo, *aliquid coagendo*. Hoc postremum sic eleganter exponit S. Doctor. " Constat, quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem, quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in Legis veteris latione apparet. Et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, *ut per eos quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum;* et sic agant quodam-

modo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem : non quasi aliqua virtute habituali in eis manente vel gratuita vel naturali in actum miraculi possint..., sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in Sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum quae *intentiones* vocantur, quae non permanent, nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aëre et motus in instrumento... Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendos mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, ut in sacramentis patet. „ (*loc. cit.*)

603. *Scholium II.* — **Praestigiae spirituum malorum.** — Spiritus perversi quos *daemones* appellamus, plura efficere possunt et reipsa efficiunt ad perniciem humani generis, quae fallacem quamdam similitudinem prae se ferunt cum operibus miraculosis (1). Spectat autem ad

(1) Huc referre oportet quae generatim de *operibus magicis* traduntur a Doctoribus, quaeque hac nostra aetate sub nomine effectuum *magneticorum* vel *mesmericorum* incautos bene multos fefellerunt. De hac re videatur cl. D. Palmieri (*Instit. Philos.* Pneumatologia, th. 12, 13, 14.). Quae vero et quanta sit virtus daemonum in effectibus eiusmodi, sic paucis declaratum habes apud Aquinatem. " Materia corporalis non obedit Angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam : sed possunt adhibere quaedam semina quae in elementis mundi inveniuntur, ad eiusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit 3. de Trinitate, c. 8. Et ideo dicendum est, quod omnes transmutationes corporalium rerum quae possunt fieri per aliquas virtutes naturales ad quas pertinent praedicta semina, possunt fieri per operationem daemonum, huiusmodi seminibus adhibitis..... Illae vero transmutationes corporalium rerum quae non possunt virtute naturae fieri, nullo modo operatione daemonum secundum rei veritatem perfici possunt ; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione daemonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundum quod dae-

suavitatem divinae Providentiae, ut in rebus eiusmodi homo non tentetur supra id quod potest, adeoque suppeditentur indicia quibus fraudes id genus detegi queant. Quare Angelicus. " Signa facta per bonos possunt distingui ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo, *ex efficacia virtutis operantis.* Quia signa facta per bonos virtute divina fiunt in illis etiam, ad quae virtus activa naturae se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos et huiusmodi; quae daemones secundum veritatem facere non possunt, sed in praestigiis tantum quae durare non possunt. Secundo, *ex utilitate signorum.* Quia signa per bonos facta sunt de rebus utilibus et in curatione infirmitatum et huiusmodi; signa autem per malos facta sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aëre, vel reddunt membra hominum stupida, et huiusmodi... Tertia differentia est *quantum ad finem.* Quia signa bonorum ordinantur ad aedificationem fidei et bonorum morum, sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et *quantum ad modum* differunt. Quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris et huiusmodi turpia faciunt. Et ita signa per bonos facta manifeste possunt discerni ab iis quae virtute daemonum fiunt. „ (2. *Dist.* 7. q. 3. a. 1. ad 2.)

---

mon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est q. 101. a. 3. et 4: et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ob exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aëre cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. „ (*Summa th.* 1. p. 114. a. 4. ad 2.)

Solvuntur difficultates.

604. ***Obiectio I.*** — Cuiusque rei natura est immutabilis. Ergo immutabiles quoque dicendae sunt eius leges, adeoque violari non possunt.

Respondeo. *Dist. antec.* Si consideretur in ordine ad praedicata essentialia quibus constituitur, *trans.;* si consideretur in ordine ad motum operationemque naturali ipsius propensioni respondentem, *neg. Dist. pariter conseq.* quoad 1. partem: quod 2. vero partem *nego suppositum*, in miraculo scilicet contineri *violationem* cuiusque legis naturalis.

Quae sit immutabilitas propria essentiae creaturarum, declaratum habes [*Pr. Ph.* 482, III]: unde constat etiam, nonnisi diminuto quodam sensu eam intelligi debere. Quoniam vero hoc ad rem praesentem non facit, ideo missum fecimus. Miraculum enim si contingat, nullum praedicatum essentiale rei adimitur vel additur, sed ea dumtaxat extrahitur a suo connaturali modo agendi vel patiendi et hoc sensu naturae cursus suspendi dicitur. Etsi vero in ea re derogatio quaepiam contingat de legibus quibus praedictus cursus a sapientia Conditoris adstringitur, haec tamen exceptio nulla ratione nomen *violationis* meretur: legem siquidem non violat nisi subditus.

Instabis. Non videtur natura posse mutari, nisi secundum motum vel operationem ad quam est in potentia. Atqui ad miracula, utpote supernaturalia, non est potentia in natura. Ergo non potest mutationem eiusmodi subire.

Respondeo. *Dist. mai.* Non videtur . . . in potentia naturali vel obedientiali, *conc.;* naturali tantum, *neg. Contradist. minore, neg. conseq.* " Res aliqua, ait Aquinas, est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur *potentia*

obedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 1. ad 18.) Et iterum. " Praeter huiusmodi rationes (ideales sc. in divina mente existentes), non fiunt miracula: similiter etiam *neque praeter virtutes passivas creaturae inditas ut ex ea fieri possit quidquid Deus mandaverit; sed praeter virtutes activas naturales et potentias passivas quae ordinantur ad huiusmodi virtutes activas.* (*Summa th.* 1. p. q. 115. a. 2. ad 4.)

Obiectio II. — Divina voluntas, utpote rectissima, nihil efficit nisi ordinatum. Miracula vero dicuntur fieri praeter ordinem. Ergo non possunt a Deo fieri.

Respondeo. *Conc. mai. Dist. min.* Miracula dicuntur fieri simpliciter praeter ordinem, *neg.;* secundum quid duntaxat, quae tamen simpliciter loquendo sunt omnino iuxta ordinem, *conc.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Miraculum minime dicitur simpliciter fieri *praeter ordinem*, sed *praeter naturae cursum.* Talis porro ordo, qui elucet scilicet in consueto naturae cursu, est ordo quidam particularis, qui propterea subiacet ordini universaliori et altiori, ad cuius normam et finem exigi debet. Exceptio autem quae fit in ordine inferiori ad exigentiam et normam ordinis altioris, eo ipso ordinata est, simpliciter loquendo. Egregie S. Thomas. " Dicendum, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habeat rationem principii: et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, *quorum unus continetur sub altero*, *sicut et causa continetur sub causa.* Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso: cuius exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, cum et hic contineatur sub ordine regis a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet a prima causa, sic contra ordinem rerum Deus facere non potest: si enim sic faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo, prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum...

Unde et Augustinus dicit lib. 26. cont. Faustum, c. 3., quod *Deus contra solitum cursum naturae facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.* „ (*Summa th.* 1. p. q. 105. a. 6.) Hinc deducitur etiam, prout observat idem S. Doctor, cur licet Deus quandoque dispenset in physico rerum ordine, nunquam tamen simile quid efficiat in ordine iustitiae, morali scilicet. " Dicendum, ait, quod ordo iustitiae est secundum relationem ad causam primam, quae est regula omnis iustitiae, et ideo praeter hunc ordinem Deus nihil facere potest. „ (*loc. cit.* ad 2.)

Instabis. Etiam in derogatione legum physicarum videtur Deus agere contra seipsum. Totus enim naturae cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte artificis. Quae ergo fiunt praeter naturae cursum, eo ipso sunt praeter divinam autem seu sapientiam.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem *conc. antec., neg. conseq.* " Dicendum, ait rursus Aquinas, quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo operari quam habeat cursus naturae. Unde non sequitur, quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem: nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit. „ (Qq. Disp. *Pot.* q. 6. a. 1. ad 12.)

Obiectio III. — Miracula saltem non videntur esse proprium signum et quasi sigillum divinae virtutis. Sunt enim plura quae solo motu locali fieri possunt, quaeque inter miracula proprii nominis ab omnibus recensentur, quemadmodum accidit tum in oppugnatione urbis Iericho, Ios. X. 12, 13., tum in morte Christi Domini, Matth. XXVII. 45. Atqui ea quae solo motu locali fieri possunt, non excedunt naturalem virtutem Angelorum. Ergo hi etiam propria virtute possunt efficere ipsissima omnino opera quae miracula vocamus, adeoque non sunt signum proprium et indubium divinae virtutis.

Respondeo. *Nego assumptum.* Ad probationem *conc. maiore, dist. min.* Quae solo motu locali fieri queunt se-

cundum generales leges a Deo constitutas, non excedunt naturalem virtutem Angelorum, *conc.;* praeter vel contra eiusmodi leges, *subdist.;* non excedunt naturalem virtutem Angelorum absolute consideratam, *trans.;* si consideretur ut divinae voluntati subiecta eiusque legibus alligata, *neg.* Sub data dist. *neg. conseq.*

Ad huius rei intelligentiam, animadvertere oportet, ut suo loco monuimus [583, I], nullius causae secundae virtutem esse constitutam in actu primo proximo ad agendum, nisi Deus paratus sit ad concurrendum cum ea. Atqui Deus generalem universi ordinem constituens, eo ipso intra huius ordinis leges constringit creaturas omnes: id enim postulat eius sapientia et bonitas [594, III., 600]. Hinc nullius creaturae virtuti adest divina voluntas praeparata, ut cum ea concurrat praeter hunc ordinem operando, nisi derogatione aliqua Deus ipse quandoque uti velit ad altiorem suae gloriae manifestationem: quo in casu ipse solus talis derogationis auctor habendus esset. Hinc optime Suarez: " Aliud esse, ait, de potestate Angeli, ut sic dicam, absoluta; aliud vero de eadem potestate, ut divinae voluntati subiecta eiusque obligationibus alligata. Priori modo fatendum est, posse Angelos multa ex his quae in argumento sumuntur, efficere et alia plura. Possent enim Angeli, si nudam facultatem naturalem spectes, animalia occidere, arbores eradicare, montes transferre, et similia quae per violentum localem motum fieri possunt. Posteriori autem modo non possunt. Et ideo cum ordo universi certis Dei legibus definitus sit, simpliciter ordinem universi invertere non valent. „ (*De Angelis*, lib. 4. c. 27. n. 6.) Similiter loquuntur theologi, quum sermo est de secretorum cordium naturali cognitione.

Instabis. Saepe difficile est discernere opera vere miraculosa ab iis quae etiam secundum ordinem naturae a Deo definitum maligni spiritus efficere possunt. Ergo tale criterium, miraculorum scilicet, non satis idoneum videtur proprio fini obtinendo.

Respondeo. *Conc. antec.*, *neg. consequens.* Nam eiusmodi difficultas habetur etiam in usu aliorum criteriorum

quibus instruimur ex ipsa natura ad veritatis assequutionem. Hinc Suarez, solvens difficultatem quae adversus miracula Christi sumi potest ex eiusmodi praestigiis, quae virtute daemonis fieri solent et ab Antichristo etiam fient, haec sapienter advertit. " Quando sunt falsa miracula, semper relinquitur aliquis modus quo moraliter possint diiudicari, si homines quod in se est, faciant ad cognoscendam veritatem. Primo, bene considerando ipsamet opera, signaque, et circumstantias eorum. Secundo, considerando personam, vitam, et mores eius qui sic loquitur et operatur. Tertio, considerando doctrinam ipsam, an aliqua in parte rationi adversetur, vel aliis revelationibus divinis sufficienter propositis per Ecclesiam. Denique, orando Deum et consulendo Scripturas, et praedictiones in ea factas, et signa data ne in errorem inducamur. Itaque non pertinet ad providentiam Dei, non permittere falsa signa quae ad profectum et probationem electorum prosunt: sed pertinet ad providentiam Dei, dare auxilium ac modum quo possint diiudicari et cognosci, quia non est divinae bonitatis et sapientiae, ut permittat hominem tentari ultra id quod potest. „ (*De Mysteriis vitae Christi*, D. 31. sect. 2.)

APPENDIX

Monitum Auctoris. — Tertium hoc volumen de re Philosophica vix absolveram, eiusque Indicem prelo commiseram, quum repente mihi advenit maximi ponderis Documentum, a quo, (humiliter dicam), novum animum alacritatis plenum accepi, videns quae a Suprema Auctoritate proscriptae sunt propositiones, eas, pro meo modulo, in antecessum iam fortiter me refutasse. Consule, si placet, nn. 222, 245, 249, 287, 435, 501, 503, 522, etc. Operae ergo pretium existimavi ad calcem cursus mearum Institutionum tantum Documentum heic subiicere, praemissa de eius evulgatione epistola Eminentissimi Card. Monaco, et addito ipso Decreto cum XL. propositionibus.

E.me ac R.me Domine mi Obs.me,

Hisce adiunctum litteris transmittitur ad Amplitudinem Tuam decretum generale quo a Suprema Congregatione E. morum Patrum una mecum Inquisitorum Generalium, adprobante et confirmante SS.mo Domino nostro Leone XIII, plures propositiones ex operibus quae sub nomine Antonii Rosmini Serbati edita sunt, damnantur et proscribuntur. Quapropter excitatur pastoralis cura et vigilantia Eminentiae Tuae, ut a damnatis huiusmodi doctrinis oves fidei tuae concreditas quam diligentissime custodias; ac si qui forte sint in ista dioecesi qui illis adhuc faveant, eos ad S. Sedis iudicium docili animo recipiendum inducere studeas. Praecipue vero eniteris, ut mentes adolescentium, eorum praesertim qui in spem Ecclesiae in Seminario aluntur, germana catholicae Ecclesiae doctrina e puris fontibus Sanctorum Patrum, Ecclesiae Doctorum, probatorum auctorum, ac praecipue Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis, hausta imbuantur.

Et Em.tiae Tuae manus humillime deosculor.

Datum Romae, die 7 Martii 1888.

Humillimus et addictissimus Servus verus
R. Card. Monaco.

DECRETUM. — *Feria* IV *die* 14 *Decembris* 1887.

Post obitum Antonii Rosmini Serbati quaedam eius nomine in lucem prodierunt scripta, quibus plura doctrinae capita, quorum germina in prioribus huius Auctoris libris continebantur, clarius evolvuntur atque explicantur. Quae res accuratiora studia non hominum tantum in theologicis ac philosophicis disciplinis praestantium, sed etiam Sacrorum in Ecclesia Antistitum, excitarunt. Hi non paucas propositiones, quae catholicae veritati haud consonae videbantur, ex posthumis praesertim illius libris exscripserunt, et Supremo S. Sedis iudicio subiecerunt.

Porro SS.mus D. N. Leo divina providentia Papa XIII, cui maxime curae est, ut depositum catholicae doctrinae ab erroribus immune purumque servetur, delatas propositiones Sacro consilio E.morum Patrum Cardinalium in universa christiana republica Inquisitorum Generalium examinandas commisit.

Quare, uti mos est Supremae Congregationis, instituto diligentissimo examine, factaque earum propositionum collatione cum reliquis Auctoris doctrinis, prout potissimum ex posthumis libris elucescunt, propositiones quae sequuntur, in proprio Auctoris sensu reprobandas, damnandas ac proscribendas esse iudicavit, prout hoc generali decreto reprobat, damnat, proscribit; quin exinde cuiquam deducere liceat, ceteras eiusdem Auctoris doctrinas quae per hoc decretum non damnantur, ullo modo adprobari.

Facta autem de his omnibus SS.mo D. N. Leoni XIII accurata relatione, Sanctitas Sua decretum E.morum Patrum adprobavit, confirmavit, atque ab omnibus servari mandavit.

Sequuntur propositiones.

I. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, huiusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.

II. Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causae divinae; neque mens nobis est loqui de *divino* quodam quod tale sit per participationem.

III. In natura igitur universi, idest in intelligentiis quae in ipso sunt, aliquid est cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio. — Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae.

IV. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur.

V. Esse quod homo intuetur, necesse est ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium: atque hoc est Deus.

VI. In esse quod praescindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia.

VII. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.

VIII. Entia finita quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, idest ex termino reali finito et ex esse initiali quod eidem termino tribuit formam entis.

IX. Esse, obiectum intuitionis, est actus initialis omnium entium.— Esse initiale est initium tam cognoscibilium quam subsistentium: est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.

X. Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quaelibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. — Est pars essentialis omnium omnino entitatum, ut ut cogitatione dividantur.

XI. Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva: quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.

XII. Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem. — Esse initiale fit essentia omnis entis realis. — Esse quod actuat naturas finitas, ipsis coniunctum, est recisum a Deo.

XIII. Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo

maius; unum enim est absolute ens, alterum est absolute non-ens. At hoc alterum est relative ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens; hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.

XIV. Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione producitur reale finitum, seu realitates omnes quibus mundus constat.

XV. Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, idest unio duorum elementorum: quae sunt *esse initiale*, communne omnium finitorum entium initium, atque *reale* finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi eiusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.

XVI. Esse initiale per divinam synthesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile sed mere ut essentia, ad terminos finitos reales, efficit ut existant entia finita subiective et realiter.

XVII. Id unum efficit Deus creando, quod totum actum esse creaturarum integre ponit: hic igitur actus proprie non est factus, sed positus.

XVIII. Amor quo Deus se diligit etiam in creaturis, et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.

XIX. Verbum est materia illa invisa ex qua, ut dicitur Sap. XI. 18, creatae fuerunt res omnes universi.

XX. Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur, ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.

XXI. Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul intelligens, ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.

XXII. Non est cogitatu impossibile divina potentia fieri posse ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale: maneret nempe in ipso, tamquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.

XXIII. In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret: cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et somni sempiterni.

XXIV. Forma substantialis corporis est potius effectus animae, atque interior terminus operationis ipsius: propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima. — Unio animae et corporis pro-

prie consistit in immanenti perceptione, qua subiectum intuens ideam affirmat sensibile, postquam in hac eius essentiam intuitum fuerit.

XXV. Revelato mysterio SS.mae Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica *purae rationis* non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.

XXVI. Tres supremae formae *esse*, nempe subiectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes. — Verbum quatenus obiectum amatum, et non quatenus Verbum idest obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.

XXVII. In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Sp. Sancto ad adhaerendum Esse obiectivo, idest Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et, cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.

XXVIII. In christiana doctrina, Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. — Verbum, idest character in anima impressum, in doctrina christiana est Esse reale (infinitum) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam SS.mae Trinitatis.

XXIX. A catholica doctrina, quae sola est veritas, minime alienam putamus hanc coniecturam: In eucharistico Sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo quo panis et vinum vere transubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis.

XXX. Peracta transubstantiatione, intelligi potest corpori Christi glorioso partem aliquam adiungi in ipso incorporatam, indivisam, pariterque gloriosam.

XXXI. In Sacramento eucharistiae, *vi verborum* corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini quae transubstantiatur: reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam.*

XXXII. Quoniam qui non manducat carnem Filii hominis et bibit eius sanguinem, non habet vitam in se; et nihilominus qui moriuntur cum baptismate aquae, sanguinis aut desiderii certo consequuntur vitam aeternam, dicendum est his qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi, subministrari hunc coelestem cibum in

futura vita, ipso mortis instanti. — Hinc etiam Sanctis V. T. potuit Christus descendens ad inferos seipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.

XXXIII. Cum daemones fructum possederint, putarunt se ingressuros in hominem si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, idest in vitam subiectivam huius entis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant.

XXXIV. Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone; e quo incorrupto semine, de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria.

XXXV. Quo magis attenditur ordo iustificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis quod Deus peccata quaedam tegit aut non imputat. — Iuxta Psalmistam discrimen est inter iniquitates quae remittuntur et peccata quae teguntur: illae, ut videtur, sunt culpae actuales et liberae, haec vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullum afferunt nocumentum.

XXXVI. Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis; cuius communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis, qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiae, completus in altera vita constituit lumen gloriae.

XXXVII. Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam obiectivitatem: at qui videt alterum (quod est Verbum), etiamsi per speculum et in aenigmate, videt Deum.

XXXVIII. Deus est obiectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum *ad extra*.

XXXIX. Vestigia sapientiae ac bonitatis quae in creaturis relucent, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in aeterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars quae ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum praebent laudibus, quas in aeternum Deo Beati concinunt.

XL. Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare nisi eo modo qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis relationem habet ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator.

Ioseph Mancini S. Rom. et Univ. Inquisit. *Notarius*.

INDEX

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS TERTIA

Theologia naturalis.

INTRODUCTIO . . . . . *Pag.* 7

DISPUTATIO PRIMA — **De existentia Dei.**

Sectio I. Variae de probanda Dei existentia opiniones. Quae seligenda . . . . . „ 10
„ II. Expenduntur argumenta speculativi ordinis quibus Deum esse legitime demonstratur . . „ 20
„ III. Argumenta moralia ad eamdem veritatem ostendendam idonea . . . . . „ 36
„ IV. Diluuntur obiecta in assertam doctrinam fieri solita . . . . . „ 45
„ V. Quaestiones ceterae huc pertinentes breviter perstringuntur . . . . . „ 61

DISPUTATIO SECUNDA — **Perfectio divinae naturae.**

Sectio I.	De perfectione divina, universe ac generatim	*Pag.*	75
„ II.	De divina simplicitate	„	89
„ III.	An et qua ratione Deus sit in perfectione infinitus	„	103
„ IV.	Utrum Deus sit ubique	„	112
„ V.	De immutabilitate ac aeternitate Dei	„	123
„ VI.	De divina unitate	„	132
„ VII.	Quid censere licet quasi constitutivum divinae naturae	„	141
„ VIII.	Refutatio pantheismi	„	149

DISPUTATIO TERTIA — **De vita divina.**

Sectio I.	De perfectione divinae sapientiae generatim	„	163
„ II.	De praescientia divina futurorum contingentium	„	172
„ III.	Quaestiones ceterae de divina scientia breviter perstringuntur	„	187
„ IV.	De divina voluntate	„	200
„ V.	An et quae arbitrii libertas in Deo sit agnoscenda	„	210
„ VI.	De efficacia et omnipotentia divinae voluntatis	„	223

DISPUTATIO QUARTA — **De Deo Creatore.**

Sectio I.	Dependentia rerum omnium a Deo, ut a prima causa efficiente et exemplari	„	235
„ II.	An et quo pacto res omnes in Deum, ut in finem, ordinentur	„	248
„ III.	De opere creationis	„	261
„ IV.	An creatio sit aut esse potuerit ab aeterno	„	276
„ V.	De divina Providentia, universe ac generatim	„	288
„ VI.	Quo pacto cum divina Providentia concilientur mala quae in hoc mundo cernuntur	„	306
„ VII.	De primo generali effectu divinae gubernationis, quo res conditae in esse conservantur	„	318
„ VIII.	De concursu Dei generali	„	331

Sectio IX. Utrum causae secundae praevia motione physica a solo Deo procedente actioni applicentur *Pag.* 345
„ X. Indifferentia et sufficientia concursus simultanei plenius declaratur et vindicatur . . . . „ 364
„ XI. Quae sit doctrina Angelici in hac controversia . „ 383
„ XII. De effectibus supermundanis divinae gubernationis . . . . . „ 409

Appendix. Propositiones XL A. Rosmini novissime ab Apostolica Sede proscriptae . . . . . „ 432

THESES

I. — *Ex activitate motuque rerum quas experimur, earumdemque interna defectibilitate, manifeste deducitur, Deum necessario esse, ut primum quoddam efficiens, quod a nullo alio moveatur, aut essendi necessitatem mutuetur* . . . . . Pag. 21

II. — *Deum esse, evincunt etiam tum diversi perfectionum gradus quos in rebus conspicimus; tum rerum omnium mundanarum apta dispositio in fines proprios, ac mira consensio in bonum pulcritudinemque totius universi comparandam* . . . . „ 28

III. — *Naturalis appetitus quo voluntas humana in bonum fertur, legitima ac demonstrativa ratione ostendit, Deum esse* . . . . . „ 37

IV. — *Deo non existente, intellectualis synderesis principia falsa sint oportet. Nihil proinde stultius atque perversius, quam utcumque conari, ut, sit nec ne Deus, in dubium revocetur* . . . . „ 39

V. — *Deus suapte natura est simpliciter et absolute perfectus. Omnes omnino proinde perfectiones, secundum nobilissimum actum earumdem in eo insunt, simplices quidem formaliter, mixtae vero dumtaxat eminenter* . . . . . „ 82

VI. — *Deus est substantia spiritualis, cuiuslibet verae compositionis expers omnino. Hoc vero minime impedit, quominus essentialia ipsius attributa ratione distinguamus; quae distinctio tamen non est stricte sed late praecisiva* . . . . Pag. 91

VII. — *Deus, utpote ipsum esse per essentiam ac prima rerum causa efficiens, est ens actu et absolute infinitum, et ideo seipso adaequate distinguitur ab esse quo formaliter res aliae in se ipsae subsistunt* . . . . . „ 105

VIII. — *Deus est substantialiter ubique praesens. Haec porro divinae substantiae praesentia in rebus ex eius operatione concluditur quidem et illustratur, proxime tamen ac formaliter ea minime constituitur* . . . . . „ 116

IX. — *Deus, nec nisi Deus, est natura ac consilio plane incommutabilis, atque adeo, vere et proprie, sempiternus* . . . . . „ 126

X. — *Natura divina, cum sit summa quaedam res simplex omnino ac infinite perfecta, multiplicari neutiquam potest; quod etiam adspectabilis unitas huius universi abunde confirmat. Non datur itaque nisi unus Deus* . . . . . „ 134

XI. — *Essentia Dei, metaphysice considerata, optime exprimitur per hoc, quod sit* IPSUM ESSE, *irreceptum scilicet, seu per se subsistens* . . „ 143

XII. — *Pantheismus, sub quacumque forma proponatur, commentum est Deo summe iniuriosum, omni rectae rationi penitus adversum, et in disciplina morum perniciosissimum* . . . . . „ 154

XIII. — *Deus se et alia perfectissime intelligit et comprehendit. Primo tamen et per se non intelligit, nisi seipsum* . . . . . „ 166

XIV. — *Contingentia quaecumque, etiam quae libera creaturarum actione, sive absolute, sive conditionate dumtaxat in tempore sunt futura, Deus certa et infallibili scientia ab aeterno praevidit: nec propterea ulla ratione derogatur quidpiam de libera electione creatae voluntatis* . . . . . Pag. 178

XV. — *Est in Deo voluntas proprie dicta, cuius obiectum primarium et princeps est Deus ipse, bonum infinitum; secundarium vero cetera, in quantum scilicet condecet divinam bonitatem, ipsum alia participare* . . . . . „ 201

XVI. — *Divina voluntas nullo modo ferri potest in malum morale, tametsi illud non impediat: ferri autem potest in malum physicum, non quidem per se, sed ratione alterius boni cui tale malum est coniunctum* . . . . . „ 204

XVII. — *Deus ex necessitate vult suam bonitatem, cetera autem contingenter. Quare respectu existentiae creaturarum vera gaudet libertate arbitrii seu indifferentiae, non quidem per modum potentiae ad diversos actus, sed unius eiusdemque simplicissimi actus ad diversa obiecta* . . . . . „ 214

XVIII. — *Divina volitio denominatur formaliter libera, non praecise per terminum ei extrinsecum, sed ex eminente sua potestate qua fruitur, vitaliter attingendi vel non attingendi secundaria obiecta, quin ulli internae mutationi sit obnoxia.* „ 219

XIX. — *Potentia, secundum quod est principium effectivum ad extra, excellentissime Deo convenit. Eius porro obiectum adaequatum est omne aliud a Deo quod internam essendi contradictionem non involvit* . . . . . „ 226

XX. — *Divina potentia nequaquam constringitur ordine in hac mundana universitate constituto, sed potest tum effectus causarum secundarum, sine propria earumdem actione, tum alios etiam effectus producere ad quos naturae facultas et exigentia non porrigitur. Quibuscumque vero creaturis positis, ad plures et meliores sine fine efficiendas idonea semper existit* . . . . . Pag. 229

XXI. — *Fateri oportet, omnia quae praeter Deum existunt, ab eo pendere, ut a prima causa efficiente, non solum* IN FIERI, *ut aiunt, verum etiam* IN ESSE . . . . . „ 236

XXII. — *Deus, ut efficiens, sic est etiam prima exemplaris causa universi, remote quidem ratione suae essentiae, proxime vero ratione suae sapientiae* „ 242

XXIII. — *Divina bonitas est finis absolute ultimus creaturarum omnium, non certe quasi eis constituatur vel augeatur, sed dumtaxat ut ab ipsis pro uniuscuiusque modo participetur* . . . . . „ 251

XXIV. — *Creatio est propria actio solius Causae primae et universalissimae, quae propterea cum nulla creatura, nec de potentia Dei absoluta, communicari potest* . . . . . „ 269

XXV. — *Naturali ratione est plane evidens, nullam dari necessitatem, cur mundus aut creatura aliqua semper fuerit: quin divinae gloriae manifestandae convenientius addicitur, ut nihil praeter Deum existat quod initium durationis non habuerit* „ 281

XXVI. — *Deus universa quae condidit ineffabili Providentiae suae consilio sapientissime gubernat. Quaecumque propterea in hac rerum universitate contingunt, absolute et simpliciter loquendo, nec temere geruntur nec fatali necessitate adstringuntur* . . . . . „ 295

XXVII. — *Naturales rationes minime desunt, quibus mala sive physica sive moralia quae in hoc mundo cernuntur, cum divinae Providentiae ordinatione apte cohaereant. Manichaeorum hypothesis huius rei explicandae gratia inepte omnino ac perabsurde adhiberetur* . . . . . Pag. 308

XXVIII. — *Creaturae omnes iugi eoque directo divinae virtutis influxu per se indigent ut in esse semel accepto perdurent. Hic porro influxus sive actio, in his quae generatione producuntur, talis sit oportet, qualis postularetur, si solus Deus eas per se ipse produceret* . . . . . „ 321

XXIX. — *Deus omnipotentiae suae virtute immediate cooperatur ad omnes et singulas actiones causarum secundarum, ita ut quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat, tamquam ab immediato, licet non unico, suo principio effectivo* . . . . . „ 333

XXX. — *Tum humani arbitrii libertas tum divinae voluntatis sanctitas prohibent omnino, ne Deus sic operari in causis secundis exhibeatur, ut eas physice ad unum praedeterminet. Reiicimus etiam consimile praemotionis genus, tametsi dicatur indifferenter coniungibilis cum utrolibet libertatis extremo* . . . . . „ 349

XXXI. — *Praemotionem physicam, ut aiunt, quae ex mente Bannesii creatam voluntatem ad unum praedeterminet, B. Thomas disertissime reprobavit. Quae vero a S. Doctore traduntur de divina ac generali motione causarum secundarum, praeter influxum divinae virtutis creativum et conservativum, praemotionem nullam exigunt quae sit a divina cooperatione distincta* . . . . . „ 387

XXXII. — *Nihil vetat, opera quaedam sensibilia praeter naturae ordinem divinitus fieri, quaeque iure optimo miracula nuncupantur* . . . . Pag. 415

XXXIII. — *Opera quae naturalium legum veri nominis derogationem prae se ferant, ut principalis causa efficere non potest nisi Deus. Indubia autem criteria suppetunt quibus portenta eiusmodi cum certitudine agnoscantur* . . . . . „ 421

102
Sch 32 # 318

SCHIFFINI, S

AUTHOR

Disptt. Metaphysicae I&II

TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Donohue	OCT 23

318